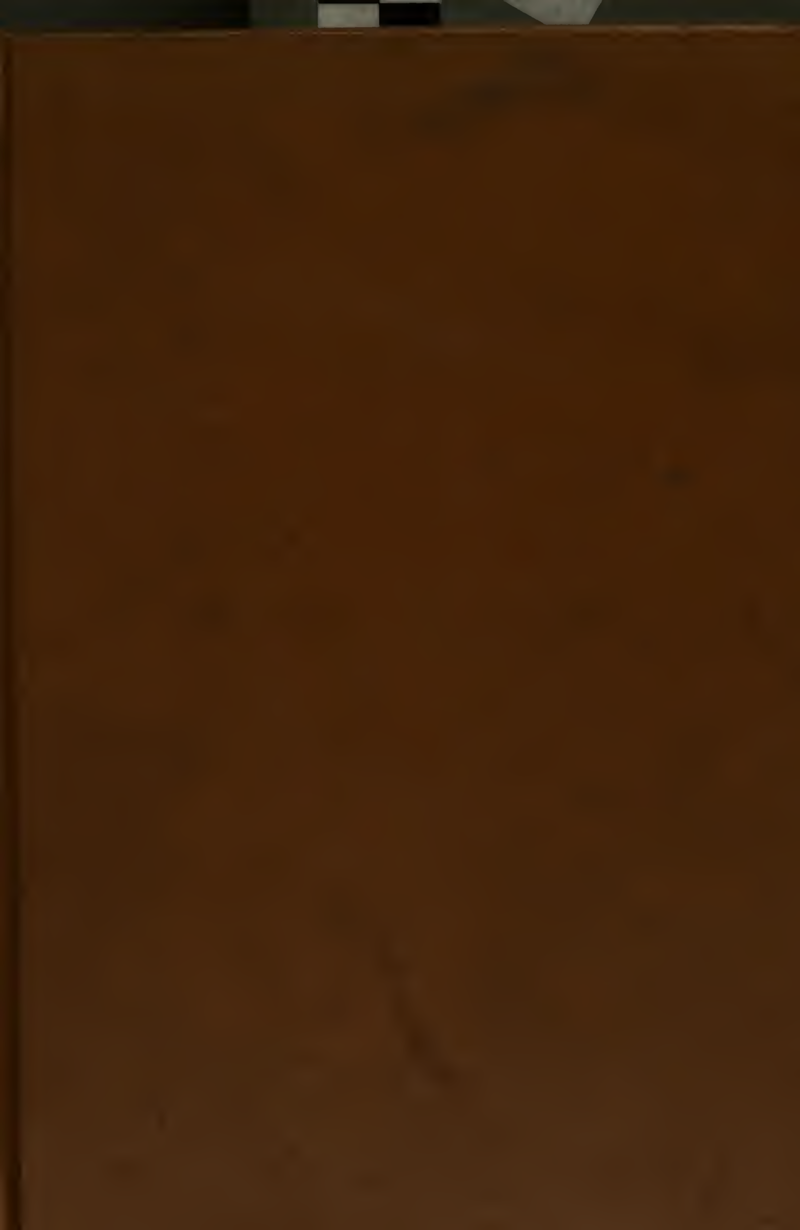
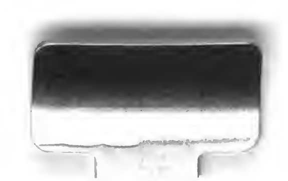



THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817
LIBRARIES



GESCHICHTE

DES

PHYSIOLOGUS

VON

DR. FRIEDRICH LAUCHERT.

MIT ZWEI TEXTBEILAGEN.

STRASSBURG.
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.
1889.

G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

HERRN PROFESSOR

DR KONRAD HOFMANN

ALS ZEICHEN DER DANKBARKEIT GEWIDMET.

VORREDE.

Ich habe meiner gegenwärtigen Schrift nur Weniges einleitend vorauszuschicken. Eine Bibliographie der Physiologus-Literatur an dieser Stelle zu geben, ist überflüssig, da alle in Betracht kommenden Ausgaben und Schriften gehörigen Orts aufgeführt werden; überdies findet man gute bibliographische Zusammenstellungen in Hommel's Einleitung zu seiner Ausgabe des äthiopischen Physiologus und in Land's Anecdota Syriaca T. IV. — Was nun zunächst die Untersuchung über das frühere Vorkommen der einzelnen Tiergeschichten im zweiten Kapitel des ersten Teils betrifft, so war es mir zwar nicht möglich, noch viele Stellen weiter zu finden, die nicht da oder dort schon für diesen Zweck citirt worden wären; aber dafür habe ich zum erstenmal für alle Kapitel des Physiologus genau festzustellen gesucht, bis zu welchem Grade jede einzelne Tiergeschichte des Physiologus wirklich schon aus ältern Autoren nachgewiesen werden kann, oder inwiefern die Darstellung des Physiologus häufig eine weitere Entwicklungsstufe derselben repräsentirt, die wir wenigstens aus der uns erhaltenen griechischen und römischen Literatur sonst nicht kennen. Dass ich dabei mit keinen Stellen operire, die ich nicht direkt im Original und dessen Zusammenhang kennen gelernt hätte, brauche ich wohl nicht

ausdrücklich zu bemerken.* Wo ich mich in der Besprechung einzelner Texte in einem Punkt an irgend eine Specialschrift darüber anschliesse, ist dies natürlich immer ausdrücklich bemerkt; übrigens habe ich auch da die Untersuchung überall selbstständig von Neuem gemacht. Dass ich als Germanist für die Darstellung im zweiten Kapitel des zweiten Teils mehr Beispiele aus der mittelhochdeutschen als aus fremder Literatur zusammengebracht habe, wird man begreiflich finden; das Gesammtbild würde auch bei anderer Verteilung kein anderes sein, wie die eingestreuten fremden Beispiele zeigen. Es scheint aber in der That, dass der Geschmack an diesen Bildern sonst nirgends in dem Grad, oft bis zur Geschmacklosigkeit, überhandnahm, wie gerade in Deutschland; ich bemerke dies hier desshalb, damit es nicht scheine, als ob ich die so viel weniger zahlreichen romanischen Beispiele nur gelegentlich aufgelesen hätte; ich habe auch darnach in planmässiger Lektüre gesucht. — Das Kapitel über die kunstgeschichtliche Bedeutung des Physiologus konnte nur kurz ausfallen, und ich musste mich, da Kunstgeschichte nicht meine Sache ist, darauf beschränken, zusammenzustellen, was sich in den mir bekannt gewordenen kunstgeschichtlichen Schriften, die entweder speciell über den Gegenstand handeln oder ihn nebenbei berühren, darüber findet. Es wäre für einen Kunsthistoriker wohl immer noch eine dankbare Aufgabe, die mittelalterlichen Kunstdenkmäler einmal gründlich daraufhin zu untersuchen.

Über die Textbeilagen ist Folgendes voraus zu erinnern. Es ist bekannt, dass die erste Ausgabe eines griechischen Physiologus schon der Spanier Luis Ponce de Leon im Jahre 1587 gemacht hat, eine andere dann wieder Mustoxydes am Anfang dieses Jahrhunderts. 1855 gab sodann Pitra im dritten Bande seines Spicilegium Solesmense eine neue Ausgabe, auf Grund von Pariser Handschriften und mit gelegentlicher

* Ich citire die Hauptautoren nach folgenden Ausgaben: Aristoteles nach der Ausgabe der Berliner Akademie; Plinius, ed. Sillig; Aelianus, ed. Hercher (Paris, Didot); Plutarch, ed. Dübner (Paris, Didot).

Benutzung der beiden alten Drucke. Da unter den von ihm benutzten Handschriften eine war, die, wenn auch nicht in besonders guter Überlieferung, doch noch den ältern griechischen Text repräsentirte, so wurde dieser somit wenigstens endlich zugänglich, aber in sehr unkritischer Weise herausgegeben und ungesondert unter einer Menge von Dingen, die, aus andern Handschriften entnommen, erst jüngern Bearbeitungen angehören. Mein Text verfolgt nun den Zweck, den alten Physiologus ohne die spätern Zuthaten zu geben. An eine eigentliche kritische Ausgabe davon war natürlich nicht zu denken, da eine solche nur auf Grund des gesammten in den Bibliotheken der verschiedenen Länder noch vorhandenen handschriftlichen Materials wird gemacht werden können; wenigstens habe ich aber überall mit Hilfe des mir zugänglichen Materials (Wiener Handschriften und Pitra's Druck) und der alten Übersetzungen festzustellen gesucht, welches im einzelnen Fall bei variirender Überlieferung die ursprüngliche oder wenigstens die älteste noch erreichbare Fassung sein dürfte. Da sich der Wiener Cod. Theol. 128 durch genauere Übereinstimmung mit den alten Übersetzungen als wertvoller erwies als Pitra's Haupthandschrift *A*, so habe ich ihn meinem Text zu Grund gelegt, überall aber die Abweichungen vom Pitra'schen Text im kritischen Apparat bemerkt, respective bei mehrfachen Differenzen auch wohl bemerkenswerte Varianten von mehreren Handschriften Pitra's. Dagegen kamen ganz abweichende Fassungen einzelner Kapitel in Handschriften, welche offenbar eine jüngere Bearbeitung überliefern, hier nicht in Betracht und sind bei Pitra zu finden. Ich folge also meist der genannten Wiener Handschrift, in den Fällen wo sie von der Pitra'schen abweicht, natürlich unbedingt immer dann, wenn die alten Übersetzungen sich ihrer Fassung anschliessen, und auch dann, wenn die andern Zeugnisse ebenfalls auseinander gehen und keine Fassung unbedingt durch innere und äussere Gründe als die bessere bestätigt wird; dagegen nehme ich dann die Lesarten der

Pitra'schen Handschrift und auch einzelne ganze Kapitel nach ihr auf, wenn die andern Zeugen gewichtiger dafür sprechen, und wo der Wiener Text auch an und für sich schlechter und verdorben erscheint; ich gehe dabei nie nach blinder Willkür vor, sondern mit sorgfältiger Vergleichung der orientalischen und lateinischen Übersetzungen; die Lesart der Wiener Handschrift ist überdies ja in allen Fällen, wo ich von ihr abgehe, aus dem kritischen Apparat unter dem Text zu ersehen. Ein kritischer Herausgeber, dem mehr gute Handschriften zu Gebot stehen, wird gewiss Manches noch besser herstellen können; mir konnte es, wie gesagt, nur darum zu thun sein, wenigstens überall die aus dem bisher bekannten Material vorläufig erreichbare beste Fassung zu geben. — In der Reihenfolge schloss ich mich dem äthiopischen Physiologus an, mit dem Pitra's Handschrift *A* nach seiner Angabe völlig übereinstimmt. Die Ordnung der Wiener Handschrift weicht in der Weise ab, dass mehrere Kapitel in der Reihe fehlen, die dann am Schluss nachgetragen sind, und zwar mehrere davon dann in einer weniger guten Fassung; es wird also anzunehmen sein, dass dieselben in der Hauptvorlage dieser Handschrift fehlten, und dann aus einer vollständigern aber sonst schlechtern ergänzt wurden. Es sind dies folgende Kapitel, die in nachstehender Ordnung hinter der Maulbeerfeige nachgetragen sind:

περὶ ἔποπος.
περὶ κορώνης.
περὶ μύρμηκος.
περὶ ὕλλου καὶ κροκοδείλου. (bei P.: *περὶ ἐνυδρίδος.*)
περὶ γυπός.
περὶ γαλῆς.
περὶ κάστορος.
περὶ ὑαίνης.
περὶ ὀνάγρου καὶ πιθήκου.
ἐπίγραμμα ἕτερον περὶ τοῦ φοίνικος. (Dies letztere aus fremder Quelle.)

In den kritischen Anmerkungen bezeichne ich den Cod. Vind. Theol. 128 mit W, Pitra's Text mit P., allenfalls seine verschiedenen Handschriften mit den von ihm gewählten Buchstaben, den zuweilen beigezogenen Cod. Vind. Phil. 290 mit Ph.

Für den deutschen Text habe ich die einzige Wiener Handschrift, Cod. 2721, genau verglichen, und gebe ihn natürlich genau nach der Handschrift, an deren Schreibart ich nichts änderte, als dass ich Bezeichnung der langen Vokale und eine geordnete Interpunktion einführte. Wie andere Handschriften auch, so setzt auch diese nur in seltnen Fällen einen Circumflex, zuweilen aber auch, wo wir ihn nicht setzen, z. B. in tîer, tiêvel, tiûfal, tîufal, oder wohl auch auf kurzen Vokalen. Zu bemerken ist nur noch, dass der Diphthong uo bald so, bald = ů geschrieben ist, inkonsequent auch beim gleichen Wort. Ich habe überall gleichmässig uo gesetzt, verzeichne aber hier die Fälle, wo in der Handschrift ů steht: Einhorn Z. 9: zuo; Z. 20: furstuomo; Z. 27: unbiruortin. Sirene Z. 9: suozzen. Onager Z. 9: muos; Z. 10: duo (das zweite); Z. 14: suochet. Elephant Z. 2: huorlust; Z. 12: behuotet; Z. 26: gruobe· Autula Z. 1: chuone; Z. 5: zuo; Z. 9: luot. Viper Z. 12: irsluogen; Z. 13: muoter. Schlange Z. 14: diemuotiger; Z. 23: tuot. Eidechse Z. 5: suochet. Hirsch Z. 8: zuo. Dorkas Z. 18: gescuof. Biber Z. 9: tuon; Z. 18: wuocher. Ameise Z. 7: zuo; Z. 17: suontag; Z. 23: irsluogen; Z. 27: wuocher. Igel Z. 7: wuocher; Z. 8: behuoten; Z. 9: wuocher; Z. 10: guoter. Adler Z. 19: suochen. Pelikan Z. 14: bluote. Charadrius Z. 8: zuo; Z. 23: guotiu. Umgekehrt ist einmal ou als ŏ geschrieben, Ameise Z. 6: brûtegŏm. — Grosse Anfangsbuchstaben setze ich immer nur, wo sie in der Handschrift stehen, ausserdem in den Eigennamen, die dort, wie sonst auch, teilweise klein geschrieben sind. Für diese farbig ausgeführten Initialen wurde vom Schreiber zunächst immer der Platz freigelassen, und in zahlreichen Fällen sind sie dann nicht ausgeführt worden; ich habe sie dann nach dem Beispiel der alten Ausgaben in Parenthese ergänzt, was schon desshalb rätlicher war als stillschweigende Ergänzung, weil in einzelnen Fällen zweifache Ergänzung möglich ist. Für die kritische Herstellung einzelner verdorbener Stellen war die Vergleichung der lateinischen Vorlage wichtiger als die der

Bearbeitung in Reimprosa, da die letztere, wenn auch wohl weder nach dieser Handschrift noch nach einer damit wörtlich übereinstimmenden gemacht, doch meist dieselben Fehler zeigt. In einigen Fällen, wo der deutsche Text sinnlos ist, konnte der Ursprung des Unsinns in einer Verderbnis der lateinischen Vorlage gezeigt werden.

Die erste Anregung zu näherer Beschäftigung mit dem Physiologus, woraus diese Arbeit hervorgieng, empfieng ich in den Vorlesungen des Herrn Prof. K. Hofmann, dem ich auch für wichtige Literaturnachweise grossen Dank schuldig bin. Ebenso habe ich Herrn Prof. J. Friedrich meinen herzlichen Dank auszusprechen für die so aufmunternde Teilnahme, die er meiner mühseligen und langwierigen Arbeit während ihres Entstehens geschenkt hat, und für die wertvollen Mitteilungen und Nachweise, durch die er mich im theologischen Teil derselben auch thatsächlich unterstützte.

Wien, im Februar 1888.

INHALT.

Seite.

.TEIL. GESCHICHTE DER ENTSTEHUNG DES PHYSIOLOGUS UND SEINER VERBREITUNG IM CHRISTLICHEN ALTERTUM.

*



I. TEIL.

GESCHICHTE DER ENTSTEHUNG DES PHYSIOLOGUS UND SEINER VERBREITUNG IM CHRISTLICHEN ALTERTUM.

1. EINLEITUNG. VORGESCHICHTE.

Gewiss eine der merkwürdigsten Erscheinungen der gesamten Literatur ist das Buch, das wir unter dem Namen „Physiologus“ kennen, eine in früher christlicher Zeit in Alexandrien entstandene religiöse Schrift, der äussern Erscheinung nach eine Auswahl von meist fabelhaften Eigenschaften wirklich existirender oder fabelhafter Tiere mit angefügten mystischen oder moralischen Auslegungen, welche die Hauptsache dabei sind; ein Buch, das schon im christlichen Altertum und dann durch das ganze Mittelalter hindurch einer (die heilige Schrift natürlich ausgenommen) fast beispiellosen Verbreitung sich erfreute. Zunächst von griechischen Kirchenschriftstellern in mannigfacher Weise benutzt, verbreitete sich das Buch im Lauf der nächsten Jahrhunderte über die ganze Christenheit: schon früh wurde es in die Sprachen der christlichen Völker des Morgenlands wie auch in's Lateinische übersetzt, sodann im Mittelalter den germanischen und romanischen Völkern auch in ihren Volkssprachen

zugänglich. Seine Spuren finden wir allenthalben, nicht nur in der theologischen Literatur, von den Kirchenvätern an bis in's spätere Mittelalter, nicht nur in der religiösen Dichtung der Geistlichen, sondern auch in der Profanliteratur der Kulturvölker des Mittelalters auf Schritt und Tritt; an und in mittelalterlichen Kirchen sehen wir diese Symbole mannigfach angebracht, in Stein gehauen und gemalt. Und nachdem, erst an der Grenze der Neuzeit, die alte symbolische Bedeutung und Verwendung dieser Bilder vergessen war, fristeten die fabelhaften Tiergeschichten als solche noch ein zähes Leben in den gedruckten Naturgeschichten bis in unser Jahrhundert herein, und Einzelnes lebt selbst jetzt noch fort. — Dies ist in grossen Zügen der Stoff, den wir im Einzelnen zu untersuchen und zu betrachten haben. Zunächst haben wir es nun mit der naturgeschichtlichen Grundlage des Buches zu thun.

Die zoologischen Kenntnisse der Griechen in der ältern Zeit[1] beruhten natürlich wesentlich auf einer naiven Betrachtung des Tierlebens und standen nur da auf festem Boden, wo es sich eben um ganz bekannte Tiere handelte, die sie täglich beobachten konnten. Andern wild lebenden, die man nicht so genau kannte, legte der Volksglaube, wie dies ja allenthalben geschieht, diese oder jene fabelhaften, oder selbst geheimnissvoll wunderbaren Eigenschaften bei, denen meist selbst doch wieder irgend etwas Thatsächliches und Natürliches zu Grunde liegt, das eben in Folge ungenauer Beobachtung und falscher Auffassung eine derartige Entstellung erfuhr. Die Kenntnis der ausländischen Tierwelt wurde durch frühzeitige Handelsverbindungen und durch die Erzählungen von Reisenden vermittelt. So findet sich bei Herodot Einiges, worunter für uns besonders die ägyptische Phönixsage von Wichtigkeit ist. Für die Naturgeschichte Indiens waren Ktesias und Megasthenes Hauptquellen. Es sind meist schon von Anfang an fabelhafte Dinge, mit denen die naturgeschichtlichen Kenntnisse der Griechen auf diesem Wege vermehrt wurden, und sie waren obendrein noch da-

[1] Vgl. Carus, Geschichte der Zoologie, S. 41 ff.

durch, dass sie „der positiven Grundlage eigener Betrachtung und persönlicher Erfahrung“ entbehrten, wie Carus sagt, „unsicher und der beständigen Ausschmückung mit fabelhaften Zuthaten ausgesetzt“. Der Begründer einer wissenschaftlichen Naturgeschichte bei den Griechen ist Aristoteles, der, wenn er auch selbst nicht alle Irrtümer vermeiden konnte, doch den überlieferten Fabeleien gegenüber Kritik anwandte. Wie wenig es ihm aber gelang, damit aufzuräumen und sie zu verdrängen, sehen wir daran, dass sie trotzdem in spätern Schriftstellern lustig fortleben, wie wir besonders aus der Tiergeschichte des Aelian und der Naturgeschichte des Plinius sehen. Waren schon in älterer Zeit mannigfache fabelhafte Berichte über Tiere fremder Länder bei den Griechen populär geworden und geblieben, so erweiterte sich natürlich in Alexandrien unter den Ptolemäern bei den allseitigen Verkehrsverbindungen um so mehr die Kenntnis der verschiedenen Länder und also auch der Tierwelt derselben, durch wahrhafte und zweifelhafte Berichte. Aus der Masse dieser Kenntnisse haben wir uns, zumal wir wissen, dass mehrere der Ptolemäer sich für ausländische Tiere besonders interessirten, unter den mancherlei andern Sammelwerken alexandrinischer Gelehrten gewiss auch Tierbücher hervorgegangen zu denken, aus welchen dann der Verfasser unseres Physiologus seine naturhistorischen Kenntnisse geschöpft haben mag.

Ehe nun aber die Entstehungsgeschichte des Physiologus im Allgemeinen behandelt werden kann, gebe ich als notwendige Voraussetzung und Grundlage dafür wie für alles Folgende eine Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte unseres Physiologus, mit jeweils beigefügter Untersuchung über das frühere Vorkommen, die Entwickelung, und womöglich auch die Herkunft der einzelnen Tiergeschichten. Es kommt dabei vor Allem darauf an, die älteste uns erhaltene Quelle namhaft zu machen, und in Fällen, wo die vielleicht schon in früher Zeit noch in einfacherer Gestalt auftretende Geschichte im Physiologus weiter fortgebildet ist, womöglich die Zwischenglieder zu zeigen. Eine Aufzählung zahlreicher Stellen aus späteren Autoren, so weit sie nichts Neues und für uns

Wichtiges bieten, hätte dabei natürlich keinen Zweck; Aelian, Plinius, und bei einzelnen Abschnitten Plutarch können da als Repräsentanten Aller gelten. Wo ägyptischer Ursprung einer Geschichte sonst beglaubigt ist, kann immerhin auch der spätere Horapollo beigezogen werden; wo aber sein Zeugnis keine ältere Bestätigung findet, ist er für sich allein denn doch ein zu zweifelhafter Zeuge, zumal es ja keinem Zweifel unterliegt, dass er aus griechischen Quellen vielleicht mehr als aus ägyptischen Priesterbüchern geschöpft hat. Zuweilen werden wir sehen, dass diese oder jene Geschichte erst unter dem Einfluss der religiösen Vorstellung, welche dadurch allegorisch dargestellt werden sollte, ihre eigentümliche Ausbildung erhielt, in der sie im Physiologus erscheint. In diesen Fällen führe ich also auch die biblischen Vorstellungen an, an die der Physiologus anknüpft, und überhaupt immer dann, wenn diese Anknüpfung nicht eine rein äusserliche ist (wofür auf die Textbeilage zu verweisen), sondern das Wesen der betreffenden Allegorie selbst berührt, oder diese wohl gar zum Teil selbst veranlasst hat. Auch entsprechende Stellen der apostolischen Väter waren in einigen Fällen beizuziehen.

2. INHALTSÜBERSICHT DES PHYSIOLOGUS UND UNTERSUCHUNG ÜBER DIE EINZELNEN TIERGESCHICHTEN.

1) Der Löwe hat drei Eigenschaften (Naturen, φύσεις). a) Er verwischt seine Spuren mit dem Schweif, damit ihn die Jäger nicht aufspüren können. Dies bedeutet die Menschwerdung des Herrn, ein Geheimnis, das auch den himmlischen Mächten (und dem Teufel, setzen spätere Physiologi hinzu) verborgen war. — b) Wenn der Löwe schläft, so wachen doch seine Augen, d. h. sie sind offen. So schlief zwar der Leib Christi im Kreuzestod, seine Gottheit aber wachte zur Rechten des Vaters. — c) Die Löwin gebiert ihr Junges todt; am dritten Tage aber kommt der Vater, bläst ihm in's

Gesicht und erweckt es dadurch zum Leben. Dies bedeutet die Auferstehung des Herrn am dritten Tage.[1]

Die erste Eigenschaft könnte allenfalls auf eine Stelle des Aristoteles zurückgehen, wenn er bemerkt, die Löwen lassen zuweilen auf der Flucht den Schwanz wie die Hunde herunterhängen. (Gen. an. IX. 44 p. 629ᵇ, 35: φεύγουσι δ'ἐνίοτε κατατείναντες τὴν κέρκον ὥσπερ κύνες.) Es fragt sich, ob nicht durch missverständliche Vereinigung dieser Notiz mit der gleich zu erwähnenden unsere Darstellung entstand: Aelian erzählt nämlich (Nat. an. IX, 30), wie der Löwe die nach seinem Lager führenden Spuren durch oftmaliges Hin- und Herlaufen für den Jäger unkenntlich mache. (Ähnliches erzählt Aelian VI. 47 auch vom Hasen.)

Die zweite Eigenschaft geht wohl ursprünglich auf das zurück, was so häufig von dem scharfen Blick des Löwen erzählt wird. Aelian V, 39 berichtet als Ansicht des Demokrit, dass der Löwe allein von den Tieren mit offenen Augen geboren werde (die entgegengesetzten Aussagen des Aristoteles und Anderer werden wir gleich kennen lernen), als ein Zeichen seiner kühnen Art schon von der Geburt an. Daran anknüpfend erzählt sodann Aelian aus anderer Quelle, er ruhe auch im Schlafe nicht ganz, sondern bewege den Schwanz, wesshalb die Ägypter glauben, er sei dem Schlaf überhaupt nicht unterworfen, und ihn als Symbol der Sonne genommen haben. Dagegen finden wir bei Plutarch wirklich schon das

[1] Nicht zum echten Physiologus gehörig, finden sich in einigen weniger guten griechischen Handschriften zur ersten und dritten Eigenschaft noch folgende auf den Menschen bezogene Auslegungen (S. Pitra's Text): Zu a) So soll, wenn du Almosen gibst, deine Linke nicht wissen, was die Rechte thut, damit nicht der Teufel deinen Spuren folge und dich zum Bösen wende. — Zu c) So wurden die Heiden, die todt waren, durch den dreitägigen Tod und die Auferstehung Christi lebendig, als er ihnen den heiligen Geist einhauchte. — Geringere griechische Handschriften erzählen, ohne Auslegung, auch noch eine List, wie der Löwe die Tiere des Waldes fange, dadurch, dass er denselben rings umgehe und dabei den (mit seinem Speichel benetzten) Schweif nachziehe, bis zum Ausgangspunkt zurück, wo er eine Stelle frei lasse und lauere. Die Tiere können nun nirgends heraus als an dieser Stelle, wo sie dann der Löwe ergreift.

Schlafen mit offenen Augen erzählt. (Sympos. l. IV. Quaest. 5, c. 2, 8: ... *κοιμᾶται δὲ ἀκαρὲς χρόνον καὶ ὑπολάμπει τὰ ὄμματα καθεύδοντος.*) Desshalb und weil er sehend geboren werde, sei er bei den Ägyptern Symbol der Sonne. Da die beiden genannten Schriftsteller von einer symbolischen Verwendung des Löwen in diesem Sinn bei den Ägyptern sprechen, so dürften wir es vielleicht überhaupt hier mit einer ägyptischen Tradition zu thun haben. Auch der damit sachlich übereinstimmende Bericht des Horapollo (I, 19) geht hier vielleicht noch auf ältere ägyptische Quellen zurück.[1] Veranlassung zu der Aufnahme und Auslegung der Sache im Physiologus gab wohl die darin auch angeführte Stelle des Hohenliedes 5, 2: „Ich schlafe, aber mein Herz wacht“.

Dass die jungen Löwen todt geboren und erst nachher belebt werden, findet sich bei keinem griechischen und römischen Schriftsteller vor dem Physiologus; aber man hat wohl mit Recht den Ursprung der Sage darin gesehen, dass Aristoteles (und nach ihm Andere) erzählt, dieselben seien bei der Geburt fast ungegliedert, wie die Jungen einiger andern Tiere, ganz klein und blind, und entwickeln sich verhältnissmässig langsam: Arist. Gen. an. IV, 6 (p. 774^b, 13 ss.) ib. II, 6 (p. 742^a, 9) ib. VI. 31 (p. 579^b, 7 s.). Ihm folgen z. B. Aelian. Nat. an. IV, 34 und Plinius VIII, c. 16, § 45.

2) D i e S o n n e n e i d e c h s e erblindet in ihrem Alter. Dann sucht sie eine Mauer, die gegen Osten liegt, und streckt aus einer Spalte derselben ihren Kopf der aufgehenden Sonne entgegen, deren Strahlen ihr das Gesicht wieder geben. So soll auch der Mensch, wenn die Augen seines Herzens verdunkelt sind, seine Hilfe bei Christus, der Sonne der Gerechtigkeit, suchen.

Über die Häutung der Eidechsen vgl. zu cap. 11, von

---

[1] Leemans in seiner Ausgabe des Horapollo weist in der Note zu der Stelle nach, dass auf ägypt. Denkmälern der Löwe als Symbol der Wachsamkeit vorkomme, und dass auch in Hieroglypheninschriften ein Löwenhaupt so gebraucht werde.

den Schlangen. Im Übrigen bemerkt Land, in den Noten seiner Ausgabe eines jüngern syrischen Physiologus: „Notum est, lacertas varii generis murorum lapidibus soli tostis gaudere, in quorum rimas se recipere solent, nec videtur σαῦρα ἡλιακή unam certam illorum animalium speciem significare.“

3) Der Charadrius[1] zeigt an, ob die Krankheit eines Kranken, an dessen Bett man ihn bringt, tödtlich sei oder nicht. Im erstern Fall wendet der Vogel sich ab; soll der Kranke aber am Leben bleiben und genesen, so sieht der Vogel ihn an und zieht die Krankheit in sich. So wandte der Heiland von den Juden wegen ihres Unglaubens sein Antlitz ab; und er kam zu den Heiden, nahm ihre Schwächen auf sich und trug ihre Krankheiten, und machte sie gesund.

Von der Heilkraft des Charadrius durch gegenseitiges festes Anblicken erzählt Aelian. Nat. an. XVII, 13, aber mit Beschränkung auf die Gelbsucht. Plin. XXX, c. 11, § 94 berichtet Dasselbe nicht vom Charadrius, sondern von einem nach der Gelbsucht genannten Vogel Ikteros, den er für den im Lateinischen Galgulus (sonst galbulus, s. Georges' Wörterbuch) genannten hält; der Vogel sterbe dann davon. Plutarch benutzt in den Sympos. probl. V, 7, c. 2, 8 s. das Beispiel des Charadrius in einer Untersuchung über die Wirkungen des Blicks, und stellt die Geschichte in einer Weise dar, die dem Physiologus noch näher steht; er bemerkt nämlich, dass der Vogel dabei in der Regel sich abwenden und die Augen schliessen wolle, nicht, wie einige glauben, weil er dem Kranken die von ihm ausgehende Heilkraft missgönne, sondern weil er dessen Blick nicht aushalten könne. Die verallgemeinernde und erhöhende Schilderung dieser wunderbaren

[1] Χαραδριός. Wird im Vulgärlatein zu caladrius (neben caradrius); franz. caladres; im Provenz. verwechselt mit calandris Lerche. Ueber das roman. calandra Lerche überhaupt (καλάνδρα schon im spätern Griechisch), vgl. Diez, Etym. Wörterbuch, wo auch auf das Durcheinandergehen der Bedeutungen hingewiesen wird; das von charadrius kommende caladre kommt jetzt noch im Spanischen neben calandria für Lerche vor.

Heilkraft, wie wir sie im Physiologus finden, dürfte wohl dem Verfasser des letztern angehören, und die ganze Erzählung eben der Auslegung wegen so umgestaltet worden sein.

4) Der Pelikan[1] zeichnet sich durch die grosse Liebe zu seinen Jungen aus. Wenn diese aber heranwachsen, so schlagen sie ihre Eltern in's Gesicht, und diese schlagen sie wieder und tödten sie dadurch. Dann aber erbarmen sie sich, und am dritten Tage kommt die Mutter (nach andern Texten der Vater), öffnet ihre Seite und lässt ihr Blut auf die todten Jungen träufeln, wodurch sie wieder lebendig werden. So verwarf Gott die Menschheit nach dem Sündenfall und übergab sie dem Tode; aber er erbarmte sich unser wie eine Mutter, da er durch seinen Kreuzestod uns mit seinem Blut zum ewigen Leben erweckte.[2]

Diese so populär gewordene Geschichte finden wir in ältern Autoren nicht. Aelian Nat. an. III, 23 erzählt vom Storch, Reiher und Pelikan, dass sie ihre Nahrung vom vorigen Tag wieder erbrechen, um damit die Jungen zu ernähren. Dagegen erzählt Horapollo I, 54 Folgendes: der Pelikan lege seine Eier nicht in ein Nest an erhöhter Stelle, sondern verscharre sie zu ebener Erde. Durch folgende List könne man nun den alten Pelikan fangen: man umgebe den Ort, wo sich die Eier befinden, mit trockenem Kuhmist, und zünde diesen an; wenn nun der Pelikan den Rauch sehe, so fliege er herbei und versuche, mit den Flügeln die Flamme zu löschen, entfache sie aber durch den Flügelschlag nur noch mehr und verbrenne sich die Flügel darin, so dass man ihn dann leicht fangen könne. Leemans (Horapollo S. 278) meint, dass daraus in Verbindung mit dem, was Horapollo vom Geier erzählt, unsere Geschichte entstanden sei. Von letzterm heisst es nämlich Hor. I, 11, er entferne sich in den ersten 120 Tagen nicht von seinen Jungen, auch nicht

---

[1] Deutsch sisegoum.

[2] Nach einer andern Darstellung, die sich in geringern griechischen Handschriften findet, werden die Jungen von der Schlange getödtet, die in Feindschaft mit dem Pelikan lebt; diese wird dann auf die Schlange im Paradies gedeutet, die Adam und Eva verführte.

um Nahrung zu suchen; wenn er nun sonst keine Nahrung mehr für sie habe, so verwunde er seinen Schenkel und ernähre sie mit dem herausfliessenden Blut. Die Ansicht von Leemans könnte an und für sich schon annehmbar erscheinen; aber es wäre freilich zu wünschen, dass die betreffenden Dinge besser beglaubigt wären als durch das Vorkommen bei Horapollo allein.

5) Der Nachtrabe[1] liebt die Finsternis mehr als das Licht. So liebte der Herr die Heiden, die in Finsternis und Todesschatten sassen, mehr als die Juden, welche die Verheissung empfangen hatten, aber ihn nicht aufnahmen.[2]

6) Wenn der Adler alt wird, so werden seine Flügel schwer, und seine Augen verdunkeln sich. Dann sucht er eine klare Quelle und fliegt von hier empor zur Sonne, wo er die Flügel und Augen ausbrennt. Darauf lässt er sich herab in die Quelle, taucht dreimal darin unter und wird so verjüngt. So soll der Mensch, wenn die Augen seines Herzens dunkel sind, sich zu Christus, der Sonne der Gerechtigkeit, erheben und sich in der Quelle des ewigen Lebens im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geistes verjüngen.[3]

---

[1] *Νυκτικόραξ.* Deutsch nahtram.

[2] In der lateinischen Übersetzung anders gefasst, wohl auf Missverständnis beruhend: Der Nyktikorax bezeichnet die Juden, die, da sie nicht an Christus glaubten, die Finsternis mehr liebten als das Licht so dass er zu uns kam und uns erleuchtete. — In Folge dessen geht diese Auffassung dann auch in die Physiologi in den Volkssprachen über.

[3] Schon in griechischen Texten der jüngern Bearbeitung (Pitra's Cod. *Δ*, Cod. Vind. Phil. 290 u. Cod. Vind. Med. 29) kommt auch das Zerbrechen des ausgewachsenen Schnabels, das dann besonders in die mittelalterlichen Bearbeitungen übergeht, als Teil des Verjüngungsvorgangs vor; in der Auslegung: *κλάσον τὴν προβολὴν τῶν ἁμαρτιῶν σου.* — In andern Darstellungen scheint dieser Verjüngungsvorgang durch Einfluss der Phönixsage modificirt worden zu sein; so gibt der griech. Cod. *Γ* (Pitra) eine Darstellung, wonach die Verjüngung alle 500 Jahre vor sich gehe. — Wieder andere lassen, in Verwechslung mit der Geschichte des Wiedehopfs, den Adler, wenn er die alten Flügel an der Sonne ausgebrannt hat, von seinen Jungen gepflegt werden, bis neue

Die Geschichte von der Verjüngung des Adlers ist, wie schon Bochart bemerkt (Hierozoicon II, 166), wohl unter dem Einfluss der im Text angeführten Psalmenstelle aus der Betrachtung der natürlichen Thatsache der Erneuerung des Gefieders entstanden; es verhält sich also ähnlich damit, wie mit der Erzählung von der Verjüngung der Schlange.

7) Der Phönix lebt in Indien (oder Arabien). Immer nach 500 Jahren geht er auf den Libanon, füllt dort seine Flügel mit wohlriechenden Kräutern und begibt sich dann damit nach Heliopolis, wo er sich im Sonnentempel auf dem Altar verbrennt. Aus der Asche aber entsteht am nächsten Tage ein Wurm, der sich am zweiten Tag zu einem jungen Vogel entwickelt, bis am dritten der Phönix selbst in seiner frühern Gestalt wieder daraus hervorgegangen ist und sich dann an seinen alten Aufenthaltsort zurückbegibt. Der Phönix ist ein Symbol Christi, der am dritten Tag vom Tode auferstand. Die zwei Flügel, mit Wohlgerüchen gefüllt, bedeuten das Alte und Neue Testament, voll von den göttlichen Lehren.

Die ägyptische Phönixsage hat, soviel wir beobachten können, zuerst Herodot bei den Griechen eingeführt. Hier

---

Federn gewachsen sind. — Mehr aber als diese Erzählung von der Verjüngung verbreitete sich im Mittelalter unter der Autorität des Physiologus die Geschichte von der Jungenprobe, besonders da sie mit andern ursprünglich dem Physiologus fremden Dingen in die französischen Bestiaires Eingang fand: der Adler ist das einzige Wesen, das unverwandten Blickes in die Sonne sehen kann; um nun die Echtheit seiner Jungen zu erproben, zwingt er sie, wenn sie noch ganz klein sind, in die Sonne zu sehen; diejenigen, die dies aushalten, erkennt er als echt an und zieht sie auf; im andern Fall werden sie verstossen.

Dass alten Adlern der Oberschnabel auswachse, in Folge dessen sie dann Hungers sterben, erzählt Aristoteles Hist. an. IX, 32 (p. 619, 16 ss.). Dass sie sich aber durch Zerstossen desselben helfen, lässt sich aus vorchristlichen Quellen nicht belegen.

Die Jungenprobe können wir ebenfalls bis zu Aristoteles verfolgen, Hist. an. IX, 34 (p. 620, 1 ss.). Nach ihm bei Aelian II, 26 und Plin. X, c. 3, § 9.

hat sie allerdings eine ganz andere Gestalt, als die unter der sie noch jetzt so bekannt ist. Von einer Verbrennung und Wiederbelebung weiss nämlich Herodot noch nichts, sondern erzählt nur, dass alle 500 Jahre der Phönix, d. h. jedesmal ein anderer, junger, über dessen Geburt wir weiter nichts erfahren, aus Arabien nach Heliopolis komme, um dort seinen verstorbenen Vater, dessen Leichnam er in einer aus Myrrhen gebildeten Kugel mitbringt, zu beerdigen. Herodot II, 73. Hier haben wir jedenfalls die ursprüngliche Fassung. Über das Vorkommen der Sage in alten ägyptischen Denkmälern vgl. Hommel, der äth. Physiologus, S. XV. Aelian Nat. an. VI, 58 erzählt dieselbe noch ganz in der gleichen Weise wie Herodot; er hält als altgläubiger Heide die wunderbare Art dieses Vogels den Ungläubigen entgegen. — Eine andere, dem Physiologus schon näherstehende Version gibt Plinius X, c. 2, § 3 nach einem Manilius (oder L. Manlius, c. 80 v. Chr., s. Teuffel Lit.-Gesch. 4. Aufl. S. 251), der nach ihm der erste Römer war, der vom Phönix schrieb. Hier heisst es, der Phönix, der in Arabien der Sonne heilig sei, mache sich, wenn er (nach einer Reihe von Jahren, deren Zahl in den verschiedenen Handschriften sehr abweichend überliefert ist) alt geworden sei, aus verschiedenen köstlichen Specereien ein Nest, in das er sich dann setze, um darin zu sterben. Aus seinen Knochen und seinem Mark gehe dann ein Wurm hervor, aus dem sich ein junger Phönix entwickle. Dieser trage das Nest mit den Überresten des alten Phönix in die Sonnenstadt bei Panchaia (prope Panchaiam in Solis urbem) und lege es auf dem Altar nieder. Hier ist also die ganze Geschichte auf arabischen Boden verlegt. (Panchaia „eine fabelhafte Insel im erythräischen Meere, an der Ostseite Arabiens, reich an edlen Metallen, Weihrauch und Myrrhen"; Georges, Wörterbuch.) Dieser Version gehört auch die Darstellung in Ovid's Metamorphosen an, XV, v. 382 ss. Auch die später näher zu besprechende wichtige Stelle des Clemens von Rom, Epist. I ad Cor. c. 25, die älteste christliche Anwendung, folgt dieser Version, spricht aber deutlich von Heliopolis in Ägypten; von einer Verbrennung ist auch hier keine Rede. In den Erzählungen des Vorgangs findet sich

überhaupt nirgends vor dem Physiologus diese nachher durch diesen verbreitete Fassung, während dagegen allerdings aus Anspielungen bei Martialis und Statius hervorzugehen scheint, dass diese etwas von der Verbrennung wussten. Mart. V, 7:

> Qualiter Assyrios renovant incendia nidos,
> una decem quotiens saecula vixit avis,
> taliter exuta est veterem nova Roma senectam
> et sumpsit vultus praesidis ipsa sui.

Und bei Statius Silv. l. II, 4 heisst es in dem Klagegesang bei der Verbrennung des todten Lieblingspapagais:

> . . . at non inglorius umbris
> mittitur: Assyrio cineres adolentur amomo,
> et tenues Arabum respirant gramina plumae,
> Sicaniosque crocos: senio non fessus inerti
> scandit odoratos Phoenix felicior ignes.

Die Notiz bei Plinius XXIX, c. 1, § 29 darf man aber nicht hierzu beiziehen; wenn da von medicinae ex cinere ploenicis nidoque die Rede ist (ceu vero id certum esset atque non fabulosum), so weist dies natürlich nicht auf die Selbstverbrennung. Von einer solchen muss auch Clemens von Rom nichts gewusst haben, da er sich doch sonst gewiss diese Darstellung als passender für seinen Zweck nicht hätte entgehen lassen. — Die Angaben über die Länge der Periode von einem Erscheinen des Phönix zum andern schwanken;[1] am häufigsten wird die Zahl 500 genannt, die also auch in den Physiologus übergieng. Aus der von Plinius überlieferten Stelle des Manilius sehen wir, dass man schon damals die Periode des Phönix mit der grossen *ἀποκατάστασις* oder conversio magni anni in Verbindung brachte. (Vgl. darüber auch Leemans in Horap. II, 57). In diesem Sinne findet sich die Geschichte auch bei Horapollo II, 57. — In der römischen Kaiserzeit tauchen immer von Zeit zu Zeit wieder Berichte von einem Erscheinen des Phönix auf; so wollte man ihn unter Tiberius im Jahre 34 n. Chr. gesehen haben, vgl. Tacitus Ann. VI, 28.

---

[1] Vgl. Leemans, Horapollo S. 244. Die Periode von 500 Jahren kennt auch Seneca, wenn er Epist. l. V, 1 (epist. 42) von dem idealen vir bonus sagt: ... fortasse tanquam phoenix anno quingentesimo nascitur.

8) Der Wiedehopf[1] kann als Muster der kindlichen Liebe gelten. Wenn nämlich die Jungen sehen, dass ihre Eltern vor Alter nicht mehr fliegen noch sehen können, so rupfen sie ihnen die alten Federn aus, lecken ihnen die Augen, nehmen sie unter ihre Flügel und pflegen sie, bis ihnen die Federn wieder wachsen und sie sich verjüngen. Wenn ein unvernünftiger Vogel so seine Eltern liebt, so ist dies um so mehr Pflicht der Menschen.

Eine grosse Liebe zu den Eltern wird von den Griechen verschiedenen Vögeln beigelegt; so wird besonders der Storch als Beispiel dafür bei ältern griechischen Autoren häufig angeführt. Aristoteles Hist. an. IX, 13 erzählt vom Merops, dass dessen Junge ebenfalls die Eltern pflegen, und zwar nicht erst, wenn diese ganz altersschwach geworden seien; sondern sobald sie selbst dazu im Stande seien, übernehmen sie die Sorge für den Unterhalt der Eltern, so dass diese ferner ruhig im Nest bleiben können. Vom Wiedehopf aber scheint diese Eigenschaft zuerst bei Aelian XVI, 5 vorzukommen, nach dessen Darstellung wir es hier mit einer indischen Sage zu thun hätten. Er erzählt nämlich als eine alte Überlieferung der Brahmanen die Geschichte eines jungen Königssohns, der aus kindlicher Pietät seine toten Eltern in seinem Kopf begrub, worauf ihn der Sonnengott zur Belohnung in diesen schönen langlebenden Vogel verwandelt habe. Aelian erwähnt auch, dass diese Geschichte vom Begraben im Kopf Aristophanes (Vögel, v. 472 ss.) von der Haubenlerche (*κορυδός*) erzählt. Dagegen berichtet Aelian an einer andern Stelle (Nat. an. X, 16), dass der Wiedehopf von den Ägyptern wegen seiner Liebe zu den Eltern geehrt werde. Auch Horapollo I c. 55 erzählt die Geschichte ebenfalls als ägyptisch, und zwar, was Bedenken erregen kann, wie im Physiologus, dass die Jungen den Eltern die alten Federn ausrupfen und sie dann pflegen, bis die neuen nachgewachsen sind.

9) Der wilde Esel[2], als Herr der weiblichen Herde, castrirt die männlichen Jungen gleich bei ihrer Geburt aus

[1] *Ἔποψ*, upupa; franz. huppe; deutsch wituhopha, witehophe.

[2] *Ὄναγρος*, onager; franz. asne salvage; deutsch tanesil, wildesil.

Eifersucht. Der alte Onager bedeutet die Patriarchen, welche die Verheissung der Nachkommenschaft hatten; die jungen die Apostel, die sich nur um geistige Nachkommenschaft bemühten. Diese Erzählung finden wir griechisch bei Pseudo-Aristoteles *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* c. 10, und zwar in einer Darstellung, welche die Eifersucht des Agelarchen begründeter erscheinen lässt, und die gewiss die ursprünglichere ist: *φασὶν ἐν Συρίᾳ τῶν ἀγρίων ὄνων ἕνα ἀφηγεῖσθαι τῆς ἀγέλης· ἐπειδὰν δέ τις νεώτερος ὢν τῶν πώλων ἐπί τινα θήλειαν ἀναβῇ, τὸν ἀφηγούμενον θυμοῦσθαι, καὶ διώκειν ἕως τούτου ἕως ἂν καταλάβῃ τὸν πῶλον καὶ ὑποκύψας ἐπὶ τὰ ὀπίσθια σκέλη τῷ στόματι ἀποσπάσῃ τὰ αἰδοῖα.* Dagegen erzählt Plinius VIII, c. 30, § 108 die Sache schon so, wie wir sie im Physiologus lesen.

10) Die Viper. (*ἔχιδνα* Natter.) Viperae haud perinde ac cetera animalia coëunt, sed masculus effundit semen suum in os feminae; haec autem nimia libidine commota virilia masculi morsu abscidit, et moritur ille. Cum autem creverint filii in utero matris, mordentes perforant latus eius, et sic exeunt mortua matre. Mit Recht hat also Johannes der Täufer die Pharisäer Natterngezücht (generatio viperarum) genannt, weil diese im geistlichen Sinne Vater- und Muttermörder sind, da sie den Herrn, ihren Vater, tödteten, und die Mutter Kirche verfolgten.

Diese Erzählung findet sich, mit einer Abweichung, schon bei Herodot III, 109, und zwar im Zusammenhang einer Erörterung darüber, dass die schwachen Tiere, die vielen Gefahren ausgesetzt sind (z. B. der Hase), sich am stärksten vermehren, dagegen die starken und wilden (Löwe) oder sonst gefährlichen nicht: *ὡς δὲ καὶ αἱ ἔχιδναί τε καὶ οἱ ἐν Ἀραβίοισι ὑπόπτεροι ὄφιες εἰ ἐγίνοντο ὡς ἡ φύσις αὐτοῖσι ὑπάρχει, οὐκ ἂν ἦν βιώσιμα ἀνθρώποισι· νῦν δὲ ἐπεὰν θορνύωνται κατὰ ζεύγεα καὶ ἐν αὐτῇ ᾖ ὁ ἔρσην τῇ ἐκποιήσει, ἀπιεμένου αὐτοῦ τὴν γονὴν ἡ θήλεα ἅπτεται τῆς δειρῆς, καὶ ἐμφῦσα οὐκ ἀνίει πρὶν ἂν διαφάγῃ. ὁ μὲν δὴ ἔρσην ἀποθνήσκει τρόπῳ τῷ εἰρημένῳ, ἡ δὲ θήλεα τίσιν τοιήνδε ἀποτίνει τῷ ἔρσενι· τῷ γονέϊ τιμωρέοντα ἔτι ἐν τῇ γαστρὶ ἐόντα τὰ τέκνα διεσθίει τὴν μητέρα, διαφαγόντα δὲ τὴν νηδὺν αὐτῆς οὕτω τὴν ἔκδυσιν ποιέεται.* Es ist augenscheinlich,

dass die abweichende Darstellung des Concubitus im Physiologus lediglich auf einem Missverständnis dieser Darstellung, die sich übereinstimmend bei spätern Schriftstellern fortpflanzt, beruht. Aristoteles zwar berichtet von der Geburt der Vipern, Hist. an. V, 34 (p. 558ª. 29 ss.): *τίκτει δὲ μικρὰ ἐχίδια ἐν ὑμέσιν, οἳ περιρρήγνυνται τριταῖοι· ἐνίοτε δὲ καὶ τὰ ἔσω διαφαγόντα αὐτὰ ἐξέρχεται.* Nach ihm aber finden wir doch wieder die alte Geschichte wie bei Herodot erzählt, z. B. bei Pseudo-Aristoteles de mir. ausc. 165; Aelian. Nat. an. I, 24; Plinius X, 62, § 169. Da also alle vor die Entstehung des Physiologus fallenden Darstellungen, soweit bekannt, die Sache übereinstimmend in dieser Weise erzählen, so dürfte das Missverständnis vom Empfangen durch's Maui eben unserem Verfasser angehören, und damit übereinstimmende Erzählungen späterer, auch nicht theologischer Autoren, direkt oder indirekt auf den Physiologus als Quelle zurückgehen; so z. B. Galenus de theriac. c. 9.

Was nun die fabelhafte Beschreibung des Tiers im Physiologus als halb menschlich betrifft, so ist darauf hinzuweisen, dass schon bei Hesiod, Theogon. v. 297 ss. ein weiblicher Dämon Echidna so beschrieben wird:

. . . θείην κρατερόφρον' Ἔχιδναν,
ἥμισυ μὲν νύμφην ἑλικώπιδα, καλλιπάρῃον,
ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν, δεινόν τε μέγαν τε.

Ferner ist Herod. IV, 9 zu vergleichen, wo ein Abenteuer des Herakles mit einem Doppelwesen dieser Art erzählt wird: *. . . αὐτὸν εὑρεῖν ἐν ἄντρῳ μιξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν διφυέα, τῆς τὰ μὲν ἄνω ἀπὸ τῶν γλουτῶν εἶναι γυναικός, τὰ δὲ ἔνερθε ὄφιος.*

11) Die Schlange hat vier Eigenschaften: a) Wenn die alte Schlange sich verjüngen will, so fastet sie vierzig Tage, bis ihre Haut schlaff wird; diese streift sie dann ab, indem sie sich durch eine Felsspalte durchzwängt, und verjüngt sich so. So sollen wir durch Fasten und Kasteiungen das alte Kleid der Sünde ablegen, und eingehen durch das enge Thor, das zum ewigen Leben führt.

b) Wenn die Schlange an eine Quelle geht, um Wasser zu trinken, so legt sie zuvor ihr Gift ab. So sollen wir, wenn

wir in die Kirche, an die Quelle des göttlichen Wortes gehen, das Gift der Sünde zuvor aus unsern Herzen entfernen.

c) Einen nackten Menschen fürchtet sie, einen bekleideten aber fällt sie an. So vermochte der Teufel nichts gegen Adam, so lange dieser nackt im Stande der Unschuld im Paradiese war. Wenn du aber das Kleid des alten Menschen anhast, so geht er auf dich los.

d) Wenn Jemand sie tödten will, so gibt sie den ganzen Körper preis, um mit demselben nur den Kopf zu schützen. So sollen auch wir zur Zeit der Versuchung nur das Haupt bewahren, d. h. den Glauben an Christus; denn eines jeden Menschen Haupt ist Christus.

— Dass hier mit der Häutung der Schlange (wie oben bei der Eidechse) eine wirkliche Verjüngung des alt gewordenen Tiers in Verbindung gebracht wird, beruht, wie schon Bochart (II, p. 167) bemerkt hat, auf einem Missverständnis (wahrscheinlich des Verfassers des Physiologus), indem im Griechischen die abgelegte Haut bildlich als *γῆρας* (und lat. senectus) bezeichnet wird. Über die Häutung der Schlangen und Eidechsen spricht Aristoteles Hist. an. VIII, 17 (p. 600b. 15 ss.). Aelian IX, 16 und Plinius VIII, c. 27, § 98 geben den weitern Zug, dass dabei auch die im Winterschlaf stumpf gewordenen Augen wieder geschärft werden, und aus der Darstellung des Aristoteles geht hervor, dass auch er dies als Volksglauben kannte, obwohl er es abweist (l. c.: *ὅταν δὲ ἄρχωνται ἐκδύνειν οἱ ὄφεις, ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἀφίσταται πᾶσι πρῶτον, ὥστε δοκεῖν γίνεσθαι τυφλοὺς τοῖς μὴ συννοοῦσι τὸ πάθος*). Plutarch de Is. et Os. c. 74 erzählt, dass die Schlange dieser Eigenschaft wegen bei den Ägyptern Symbol der Sonne war: *ἀσπίδα ὡς ἀγήρῳ . . . ἄστρῳ* (eben der Sonne) *προσείκασαν*. *Ἀγήρως* braucht auch hier nur im bildlichen Sinn und vergleichsweise gefasst zu werden, zumal auch noch Horapollo, der ebenfalls die symbolische Verwendung der Schlange (als Symbol der Welt) erzählt, nur von der „Verjüngung“ durch die jährliche Häutung spricht (I, c. 2).

Die 2. und 3. Eigenschaft sind in ältern Schriftstellern nicht gefunden worden. — Als Beleg für die vierte wird

Virg. Georg. III, 422 angeführt: timidum caput abdidit ille, mit der Stelle aus dem Commentar des Servius dazu: serpentis caput etiam si duobus evaserit digitis nihilominus vivus.

12) Die Ameise hat drei Eigenschaften:

a) Wenn die Ameisen Korn eintragen, so nimmt keine, die leer einer beladenen begegnet, dieser das Ihrige, sondern geht selbst an den Ort, woher die andere kommt, und holt sich auch. Dieses Beispiel hätten auch die fünf thörichten Jungfrauen befolgen sollen.[1]

b) Sie beisst jedes Korn, das sie eingetragen hat, entzwei, damit es nicht keime und sie im Winter ohne Nahrung sei. So scheide du im Alten Testament den Buchstaben vom Geist, damit der Buchstabe dich nicht tödte, wie die Juden, die nur auf ihn sahen.

c) Sie verschmäht die Gerste und sammelt nur Weizen. So fliehe du die Lehren der Häretiker und halte dich an den wahren Glauben.

— Über die Ordnung, welche die Ameisen unter sich beim Sammeln halten, sagt Aristoteles H. A. IX, 38 (p. 622, 25): *μύρμηκες . . . ἀεὶ μίαν ἄτραπον πάντες βαδίζουσι.* Aelian II, 25 erzählt dies reicher ausgeführt und der Darstellung im Physiologus näher stehend, im Anschluss daran das Ausbeissen der Keime, damit die Samen nicht ausschlagen. Die leeren weichen den beladenen, denen sie begegnen, in Ordnung aus dem Weg, heisst es hier. Ähnlich erzählt Beides zusammen auch Plutarch, de solert. anim. c. XI, § 4. Vgl. noch Plinius IX, c. 30, § 109.

Von dem Vorzug, den sie dem Weizen vor der Gerste geben, erzählt kein alter Autor; wenn wir aber in der citirten Stelle des Aelian lesen: *ἐκλέγουσι τῶν πυρῶν καὶ τῶν κριθῶν,* so liegt die Vermutung nahe, dass wir es im Physiologus mit einem Missverständnis der in einer anzunehmenden gemeinsamen Quelle ähnlich lautenden Worte zu thun haben. — Die Vorstellung der Häresie als einer minderwertigen

[1] Im griechischen Text und in den orientalischen Uebersetzungen nur dieser kurze Hinweis auf die Parabel; in der lat. Übersetzung weiter ausgeführt.

Nahrung finden wir schon bei dem Apostelschüler Ignatius von Antiochien; ad Trall. c. 6: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ, μόνῃ τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθαι, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις.* Und ad Philad. c. 3: *ἀπέχεσθε τῶν κακῶν βοτανῶν, ἅστινας οὐ γεωργεῖ Ἰησοῦς Χριστός, διὰ τὸ μὴ. εἶναι αὐτὰς φυτείαν Πατρός.*

13) D e n S i r e n e n u n d O n o k e n t a u r e n in ihrer halb menschlichen halb tierischen Gestalt (die näher beschrieben wird) gleichen die Häretiker, die unter dem Schein von Glauben und Frömmigkeit (der menschliche Oberleib) sich in die Kirche einsch eichen und die Einfältigen betrügen.

Die Vergleichung der Irrlehrer mit Tieren ist bekanntlich schon biblisch; der Vorstellung des Physiologus näher stehen aber schon einige Stellen dès Ignatius von Antiochien; ad Ephes. c. 7: *εἰώθασι γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἄλλα τινὰ πράσσοντες ἀνάξια Θεοῦ· οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν. εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθροδῆκται· οὓς δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι, ὄντας δυσθεραπεύτους.* Auch ad Smyrn. c. 4: *προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων.*

14) D e r I g e l steigt auf eine Rebe, wirft die Beeren einer Traube herab, wälzt sich dann darin und trägt sie an seine Stacheln gespiesst seinen Jungen zum Frass; die Rebe aber lässt er leer stehen. Du aber, o Mensch, bewahre den geistlichen Weinberg deiner Seele vor den Nachstellungen des Teufels.

Dies erzählt sachlich ganz übereinstimmend mit dem Physiologus Plutarch de solert. an. c. 16, 9. Bei Plinius VIII, c. 37, § 133 sind es Äpfel, die der Igel auf diese Weise sammelt, und zwar als Vorrat für den Winter, nicht um den Jungen für den gegenwärtigen Bedarf etwas mitzubringen. In der letztern Fassung erzählt auch Aelian III, 10 die Geschichte, lässt den Igel aber getrocknete Feigen anspiessen.

15) D e r F u c h s stellt sich, wenn er Hunger hat, todt, damit sich die Vögel auf ihn setzen, um ihn zu fressen, und er sie so fangen könne. Ebenso ergreift und verschlingt der Teufel die, welche, von ihm getäuscht, von seinem Fleisch essen, d. h. in Sünden leben.

Diese List des Fuchses finden wir bei keinem ältern

Autor. Aelian Nat. an. VI, 24 erzählt zwar verschiedene andere Listen von ihm, aber nicht diese. Oppian ist natürlich kein beweisender Zeuge mehr für früheres Vorhandensein der Geschichte, könnte aber doch immerhin aus einer gemeinsamen Quelle mit dem Physiologus geschöpft haben; er führt die Sache Halieut. II, v. 107—119 vergleichsweise bei Gelegenheit ähnlicher Listen an, welche räuberische Seetiere gegen kleinere Fische gebrauchen.

16) Der Panther schläft drei Tage, wenn er sich gesättigt hat. Dann erwacht er und erhebt seine Stimme, wobei zugleich ein überaus köstlicher Wohlgeruch seinem Mund entströmt. Und alle Tiere von nah und fern folgen seiner Stimme und dem Wohlgeruch und sammeln sich um ihn. Nur der Drache, der sein Feind ist, fürchtet sich und verbirgt sich. So stand Christus am dritten Tage vom Tode auf und sammelte um sich die Nahen und Fernen, d. h. Juden und Heiden. Der Drache aber ist der Teufel, den er überwand.

Den Wohlgeruch des Panthers und die Anziehungskraft, die derselbe auf andere Tiere ausübt, finden wir zuerst bei Aristoteles H. A. IX, 6 (p. 612ᵃ, 12 ss.) erwähnt. Aber hier wie bei spätern antiken Autoren benutzt der Panther diese seine Eigenschaft, um die Tiere dadurch, während er seine Gestalt verborgen hält, in seine Nähe zu locken und dann zu verzehren. Nach Aelian V. 40 und Plutarch, sol. an. c. 24,3 lassen sich besonders die Affen dadurch anziehen. Vgl. auch noch Plinius VIII, c. 17, § 62. Und XXI, c. 7, § 39 sagt er, nachdem er zuvor von den Wohlgerüchen der Blumen gesprochen hat: animalium nullum odoratum, nisi si de pantheris, quod dictum est, credimus. — Im Physiologus ist die Sache also dann im guten Sinne gewendet. Ich glaube, dass der Verfasser des letztern dabei Cant. 1, 4 im Sinn gehabt hat: *ὀπίσω σου εἰς ὀσμὴν μύρων σου δραμοῦμεν.*

17) Der Walfisch[1] hat zwei Eigenschaften:

a) Wenn er Hunger hat, so öffnet er seinen Mund und

[1] *Ἀσπιδοχελώνη.* In den verschiedenen Übersetzungen mannigfach entstellt.

lässt ihm einen Wohlgeruch entströmen, mit dem er die kleinen Fische anlockt um sie zu verschlingen. Die grossen Fische aber folgen ihm nicht. So verlockt der Teufel die Menschen durch die Sünde; den Vollkommenen aber kann er nichts anhaben. (In anderer Deutung wird dies auch von der Liebe zu schlechten Weibern ausgelegt.)

b) Wenn er mit seinem Rücken an die Oberfläche des Meeres kommt und ruhig bleibt, so halten ihn vorbeifahrende Schiffer für eine Insel; sie legen ihr Schiff vor Anker, steigen auf ihn aus und zünden ein Feuer an, um sich ein Mahl zu kochen; sobald er aber die Wärme fühlt, so taucht er mit ihnen in die Tiefe des Meeres. Auch dies ist ein Bild des Teufels, der den, welcher sich auf ihn verlässt, in den Abgrund der Hölle versenkt.

— Für die fabelhafte Übertreibung der Grösse dieses Tieres, wodurch es mit einer Insel verwechselt wird, ist in der griechischen Literatur kein Beleg nachgewiesen. Es ist aber bekannt, dass dieser Zug in der Sage verschiedener Völker vorkommt. — Ein aus dem Mund des Tieres strömender anlockender Wohlgeruch wird sonst nicht erwähnt. Vielleicht wurde dies mit Rücksicht auf den vorausgehenden Panther vom Verfasser des Physiologus erfunden, des Gegensatzes wegen: der Panther soll den himmlischen Wohlgeruch versinnbildlichen, der Walfisch die Verlockung der Hölle.

18) Das Rebhuhn stiehlt andern die Eier und brütet sie aus; wenn aber die Jungen grösser sind und die Stimme ihrer rechten Mutter hören, so folgen sie dieser und verlassen die falsche. So will der Teufel die Menschen an sich ziehen; wenn sie aber zur Einsicht kommen und den Ruf ihrer Eltern, Christi und der Kirche, hören, so wenden sie sich zu ihnen.

Dies ist augenscheinlich zur Erklärung der angeführten Stelle aus Jeremias 17, 11 erfunden (s. den Text), nachdem einmal das hebräische Kore mit πέρδιξ übersetzt war. Kein alter Schriftsteller erzählt dergleichen. Vgl. auch Bochart II, S. 84 ff.

19) Wenn das Weibchen des Geiers gebären soll, so geht es nach Indien und sucht dort einen gewissen Stein,

auf den es sich setzt und dann schmerzlos gebiert. Dieser Stein ist hohl und enthält einen andern in sich. So nimm du, wenn du im Geist vom heiligen Geiste schwanger bist, deine Zuflucht zu Christus. Dass der Stein einen andern in sich schliesst, bezeichnet symbolisch die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus.

Auf den Geier ist hier übertragen, was die Alten vom Adler erzählen. Besonders ist in den Stellen des Plinius vom Adlerstein (aëtites) Alles enthalten, was der Physiologus von diesem *λίθος εὐτόκιος* erzählt: X. c. 3, § 12, und XXXVI. c. 21, § 151. Im Zusammenhang mit der zweiten Stelle spricht er vollends von je zwei solchen Steinen, verschiedenen Geschlechts.

20) D e r A m e i s e n l ö w e,[1] aus einer Verbindung des Löwen mit der Ameise hervorgegangen, stirbt bald nach seiner Geburt vor Hunger, da es keine geeignete Nahrung für ihn gibt; er vereinigt nämlich die Naturen seiner beiden Eltern in sich und kann nun wegen der Natur des Vaters keine Pflanzen, wegen der Natur der Mutter kein Fleisch fressen. So geht der zu Grunde, der zweifachen Herzens ist, der zugleich Gott und dem Teufel dienen will.

Diese Geschichte verdankt ihre Entstehung der Stelle im Buche Job, 4, 11 (s. den Text), die man mit dieser Albernheit zu erklären glaubte. — Von einer Löwenart in Arabien, die mit dem Namen *μύρμηξ* bezeichnet wurde, berichtet Strabo XVI. p. 774: *πληθύει δ' ἡ χώρα λέουσι τοῖς καλουμένοις μύρμηξι.* Dessgleichen Aelian VII. 47, der das Tier zwar nicht ausdrücklich als eine Löwenart bezeichnet, aber unter andern Raubtieren aufzählt: *θώων δὲ μόνοι σκύμνοι φιλοῦσι καλεῖσθαι, καὶ τιγρεῶν ὁμοίως, καὶ μυρμήκων δέ, καὶ πανθήρων.* Wohl mit Recht hat man hier auch die schon viel älteren Erzählungen von den fabelhaften indischen goldhütenden Ameisen herbeigezogen. S. Herod. III, 102. Vgl. auch Plin. XI, c. 31, § 111. An das Tier, das in der Naturgeschichte Ameisenlöwe heisst, ist natürlich nicht zu denken (obwohl manche theologische Schriftsteller aus dessen Natur die Stelle in Job erklären wollen).

---

[1] *μυρμηκολέων*, formicaleo.

21) Das Wiesel empfängt durch das Maul und gebiert durch das Ohr. Ihm gleichen die, welche das himmlische Brot unwürdig empfangen, und die zwar das Wort Gottes in der Kirche hören, es aber dann zum andern Ohr wieder herausgehen lassen. Sie gleichen auch der Schlange Aspis, die sich die Ohren verstopft. (Ps. 57, 5.)[1]

Die Erzählung von der Geburt durch's Ohr ist eine (unabsichtliche oder der Auslegung wegen vorgenommene) Verdrehung der mehrfach überlieferten griechischen Volksmeinung von der Eigenschaft des Wiesels, durch das Maul zu gebären. Aristoteles polemisirt dagegen (Gen. an. III. 6, p. 756[b], 15 ss.) und erklärt die Entstehung der Sage daraus, dass das Wiesel seine Jungen im Maul herumzutragen pflege. Im gleichen Kapitel widerlegt er auch die Ansicht, κατὰ τὸ στόμα μίγνυσθαι τούς τε κόρακας καὶ τὴν ἶβιν. (Vom Ibis auch Ael. X. 29.) Plutarch de Js. et Osir. c. 74 erzählt als ägyptischen Glauben gerade das Umgekehrte von dem, was der Physiologus sagt: γαλῆν ἔτι πολλοὶ νομίζουσι καὶ λέγουσι κατὰ τὸ οὖς ὀχευομένην, τῷ δὲ στόματι τίκτουσαν, εἴκασμα τῆς τοῦ λόγου γενέσεως εἶναι. Dagegen erzählt er de solert. anim. c. 33,3 als einen Beweis der besondern Liebe und Sorgfalt des Wiesels für seine Jungen, es nehme dieselben zum Schutz in's Maul, wenn ihnen eine Gefahr drohe. Aelian (II. 55 und IX. 65) enthält sich der Entscheidung zwischen der fabelhaften und der natürlichen Erzählung. (Horapollo II. c. 110 gibt ebenfalls die natürliche Darstellung.) Es ist zu beachten, dass die Geschichte in gleicher Weise vom Wiesel, γαλῆ, und dem nach ihm benannten Haifisch γαλεός oder ἐνάλιος γαλεός erzählt wird.

22) Das Einhorn kann von den Jägern nicht be-

[1] In griech. Handschriften der jüngern Bearbeitung, dann schon in guten lateinischen und weiter im Mittelalter findet sich diese kurze Anspielung auf die Schlange als besonderes Kapitel ausgeführt. Die Erzählung vom Verstopfen der Ohren ist offenbar künstlich gemacht im Anschluss an die Psalmenstelle. Anführung von Stellen der Alten über die Anlockung und Beschwörung der Schlangen durch Gesang und jund Musik (besonders waren die Marser als Schlangenbeschwörer bekannt) st überflüssig; ausführlich gehandelt hat darüber Bochart II, S. 385 ff.

zwungen werden und lässt sich nur durch eine reine Jungfrau fangen. Dies bezeichnet, dass Christus, mächtiger als alle himmlischen Mächte, in den Schoss der heiligen Jungfrau herabkam, um die Menschheit anzunehmen.[1]

Das Einhorn lernen wir als indisches Tier kennen. Es wird von mehreren einhörnigen Tieren erzählt, aber das eigentliche Einhorn der Alten ist der fabelhafte einhörnige indische Esel, von dem die folgenden Stellen handeln. Die älteste bekannte Schilderung desselben ist uns noch aus Ktesias überliefert bei Photius, Bibl. LXXII: *Ἰνδικῶν ἐκλογαί* c. 25 s. (Ctesiae Cnidii operum reliquiae, ed. Baehr, p. 254 s.) Er gibt nicht nur eine ausführliche Beschreibung des Tieres und seines Horns, sondern erzählt auch von des letztern wunderbarer Eigenschaft, dass daraus verfertigte Trinkgefässe gegen Gift und verschiedene Krankheiten schützen, ein Glaube, der sich bekanntlich noch durch unser Mittelalter hinzog. Dann wird noch von der grossen Schnelligkeit des Tieres gesprochen, in Folge deren es nicht eingeholt werden könne. Lebend sei ein erwachsenes Einhorn überhaupt gar nicht zu fangen; wohl aber könne man es in dem Falle todt bekommen, wenn man es mit seinen Jungen überrasche; wenn nämlich diese noch zu schwach und klein seien, um schnell genug fliehen zu können, so lasse das alte Einhorn sie nicht im Stich, sondern setze sich gegen die Jäger zur Wehr. Aristoteles H. A. II. 1 erwähnt *μονοκέρατα καὶ μώνυχα ὀλίγα, οἷον ὁ Ἰνδικὸς ὄνος.* Von Megasthenes erwähnt Strabo XV. p. 710 (Histor. Fragm., Paris. Didot. T. II. p. 411), er spreche von

---

[1] Die lateinischen Texte, und mit ihnen die Übersetzungen in die Volkssprachen, gehen hier wie in andern Abschnitten in der Auslegung mehr in's Einzelne, mit Anführung weiterer Bibelstellen. Die wesentlichen weiteren Züge sind folgende: Dass das Einhorn nur ein Horn hat, bedeutet, dass Christus und der Vater eins sind. Dass es klein ist, bedeutet die Demut Christi in seiner Menschwerdung. Dass es einem Bock ähnlich ist, bedeutet, dass Christus die Gestalt von uns sündigen Menschen annahm.

Als 2. Eigenschaft wird nur in geringern griech. Handschriften (bei Pitra) erzählt, das Einhorn mache das von der Schlange vergiftete Wasser mit seinem Horn, das das Kreuz versinnbildlicht (auch nach Kirchenväterstellen), für die Tiere wieder trinkbar.

einhörnigen, hirschköpfigen Pferden. Aelian Nat. an. IV. 52 erzählt nach Ktesias, den er auch citirt. Vor Allem wichtig für uns ist aber die Stelle aus Ael. XVI. 20 (die in der Pariser Ausgabe der Fragm. hist. auf Megasthenes zurückgeführt wird). Nachdem zuerst eine Schilderung des Tieres gegeben ist, heisst es weiter, dasselbe sei zwar sanft gegen andere Tiere, jedoch wild und streitsüchtig gegen andere seiner Gattung, auch gegen die Weibchen. Nur in der ὥρα ἀφροδίτης τῆς σφετέρας sei es ganz sanft gegen das Weibchen. Ich glaube mit Bochart I. S. 941 ganz bestimmt, dass wir in dieser Erzählung die Quelle haben, aus der durch Missverständnis die Erzählung des Physiologus hervorgieng, das sonst wilde Einhorn lasse sich nur durch eine Jungfrau fangen. Plinius spricht von dem Tier VIII. c. 21, § 76.

23) Wenn der Biber gejagt wird und nicht mehr entrinnen kann, so beisst er, da er weiss, dass man ihn seiner testiculi wegen verfolgt, die zu Arzneimitteln verwendet werden, diese ab und wirft sie dem Jäger hin, der ihn dann gehen lässt. So sollen wir, um dem Teufel, der uns jagt, zu entrinnen, ale Unreinigkeit aus dem Herzen reissen und ihm hinwerfen, so dass er uns weiter nichts anhaben kann.

Dies erzählt auf gleiche Weise Aelian VI. 34 und etwas knapper Plinius VIII. c. 30, § 109. Vgl. ferner Juvenalis Sat. XII. 36. (Auch Horapollo II. 65 erwähnt die Geschichte.)

24) Die Hyäne wechselt ihr Geschlecht, ist bald männlich, bald weiblich. Dies wird im griechischen Physiologus unbildlich auf ein gewisses Laster bezogen. Nach dem lateinischen Physiologus bedeutet es die Juden, die bald dem wahren Gott dienten, bald Götzendienst trieben, weder gläubig noch ungläubig waren.

Aristoteles H. A. VI. 32 und Gen. an. III. 6 (p. 757^{a}, 2 ss.) widerlegt diese Meinung. Nach letzterer Stelle erzählte Herodoros von Heraklea Ähnliches auch vom Dachs (τρόχος). Ovid erwähnt die Sache Met. XV, v. 409 ss. Plinius sagt VIII, c. 30, § 105: hyaenis utramque esse naturam, et alternis annis mares, alternis feminas fieri, parere sine mare vulgus credit, Aristoteles negat. Dagegen spricht Aelian I, 25 mit

festem Glauben davon, und will damit die Glaubwürdigkeit der alten Mythen von Kaineus und Teiresias bekräftigen.

25) Der Hydrus[1] ist dem Krokodil[2] feindlich. Wenn er dasselbe mit offenem Mund schlafen sieht, so wälzt er sich im Schlamm, um so leichter verschlungen zu werden, schlüpft dann dem Krokodil in den Mund, lässt sich von ihm verschlingen, und zerreisst ihm dann die Eingeweide. So zog Christus den irdischen Leib an, stieg hinab zur Hölle und besiegte den Tod und den Teufel. — (S. die Bemerkungen zu Nr. 26.)

26) Der Ichneumon ist ein Feind des Drachen. Er beschmiert sich mit Lehm und bedeckt seine Nase mit dem Schwanz, um sich dem Drachen unkenntlich zu machen, da dieser ihn, wenn er ihn erkennen würde, aus Furcht nicht angriffe; so aber geht der Drache auf ihn los, und der Ichneumon tödtet ihn. So nahm Christus Menschengestalt an, um den Teufel zu tödten.

Was hier vom Ichneumon erzählt ist, sieht aus wie eine ungeschickte Variation der vorausgehenden Geschichte vom Hydrus, auf den der Physiologus überträgt, was die ältern Quellen wirklich vom Ichneumon erzählen. Diese sprechen von einer doppelten Feindschaft desselben, mit der Schlange Aspis und mit dem Krokodil, und verbinden meist noch die Erzählung von der Freundschaft des Trochilus und des Krokodils damit. Aristoteles H. A. IX, 6. Aelian VIII, 25. X, 47. Plinius VIII, c. 24, § 88, und c. 25, § 90. Plutarch de sol. an. c. 10, 4 vergleicht in rethorisch gefärbter Weise den Ichneumon, der sich gegen das Krokodil mit einer Kotschichte panzert, mit einem sich zur Schlacht rüstenden Hopliten. Hat also hier, und wie es scheint in den meisten andern Stellen, die Panzerung nur den Zweck, dem Tier im Kampf Schutz

[1] In griechischen Texten ἔνυδρις, ἐνύδριος, ὕλλος, in lateinischen hydrus, und entstellt zu ydris.

[2] In den lateinischen Texten neben der richtigen Form crocodilus in den vulgärlateinischen Formen cocodrillus oder corcodrillus. Altfranz. cocodrille; bei Guillaume coquatrix, wie noch im Spanischen cocadriz neben cocodrilo.

zu geben, so finden wir dagegen bei Plinius VIII, c. 25, § 90 schon unsere Darstellung. Nachdem zuerst geschildert ist, wie der Trochilus dem Krokodil den Schlund reinigt, heisst es weiter: in qua voluptate somno pressum conspicatus ichneumon, per easdem fauces ut telum aliquod immissus, erodit alvum.

27) Wenn von einem Krähenpaar das eine stirbt, so verbindet sich das überlebende mit keinem andern Gatten mehr. Nachdem die Synagoge der Juden der Herrn tödtete, hat sie keinen Gatten mehr. Wir aber wollen Christus als Gatten im Herzen haben, damit der Ehebrecher, der Teufel, keinen Eingang zu uns finde.

Die älteste Stelle über die Monogamie der Krähen und Dohlen, wie der Tauben, ist Aristoteles bei Athenaeus IX, 393ᶠ. Von der Krähe ferner Plutarch, *περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι*, c. 5,5 und Aelian III, 9. Von der Turteltaube noch Aristoteles H. A. IX, 7 (p. 613ᵃ, 14 s.). Aelian III, 44. Im Physiologus war also ursprünglich die Krähe Repräsentantin dieser Treue; erst spätere griechische Texte legten auch der Turteltaube diese Eigenschaft bei, statt dessen, was der Physiologus ursprünglich von dieser erzählt; und so kam es, dass dann im Verlauf die Krähe aus den mittelalterlichen Bearbeitungen ganz verschwand.

28) Die Turteltaube zieht sich einsam in die Wüste zurück, weil sie nicht liebt, unter vielen Menschen zu sein. So gieng Christus, als er verklärt werden sollte, nur mit den drei Jüngern auf den Berg. (Der äthiopische Physiologus sagt noch: So sollen sich auch die Diener Christi gern allein in die Wüste zurückziehen.)[1]

29) Vom Land und Wasserfrosch. Der Landfrosch kann die grösste Hitze ertragen; wenn ihn aber Regen trifft, so stirbt er. Der Wasserfrosch kann, wenn er heraus-

[1] In späteren Bearbeitungen also, wie oben erwähnt, wird statt dessen die Turteltaube an Stelle der Krähe Repräsentantin der Witwentreue; in der Auslegung wird die Eigenschaft zunächst den Menschen als nachahmenswert vorgehalten, dann mystisch auf die Ehe Christi und der Kirche bezogen.

kommt, den Strahl der Sonne nicht ertragen, sondern taucht gleich wieder unter. Die Landfrösche gleichen den wahren Gläubigen, die alle Drangsale ertragen, und wenn sie eine Verfolgung trifft, auch sterben. Die Wasserfrösche dagegen sind die Weltkinder, die vor der Glut der Sonne, d. h. vor der Hitze der Versuchung, nicht bestehen.

30) Der Hirsch ist ein Feind des Drachen (der Schlange). Wenn dieser vor ihm flieht und sich in einen Erdspalt versteckt, so nimmt der Hirsch Wasser aus einer Quelle auf und speit es hinein, wodurch der Drache herausgetrieben wird und er ihn tödten kann. So tödtete der Herr den grossen Drachen, den Teufel, mit dem himmlichen Wasser, seiner Lehre.[1]

Wie der Hirsch durch seinen Hauch die Schlangen aus ihrem Loch treibt, um sie zu fressen, erzählen Aelian II, 9 und Plinius VIII, c. 32, § 115. An diesen Stellen lesen wir auch, dass der Rauch von verbrannten Teilen seines Horns die Eigenschaft habe, die Schlangen zu vertreiben, was mutatis mutandis der Physiologus auf den Elephanten überträgt. Plutarch de sol. an. c. 24,2 gibt die Etymologie des Namens *ἔλαφος* nach der ihm zugeschriebenen Eigenschaft: . . . *ᾗ καὶ τοὔνομα πεποίηται παρώνυμον οὐ τῆς ἐλαφρότητος ἀλλὰ τῆς ἕλξεως τοῦ ὄφεως.*

31) Wenn der Salamander in ein Feuer kommt, so löscht er es aus. So schadet dem Gerechten keine Gefahr, wie auch die drei Jünglinge im Feuerofen unversehrt blieben.[2]

S. besonders Aristoteles H. A. V, 19 (p. 552, 15 ss.). Plinius führt dies auf die grosse natürliche Kälte zurück, die

[1] In der jüngern Darstellung, schon griechisch in der Klasse Δ, wird eine Verjüngung des Hirsches damit in Verbindung gebracht: Wenn er die Schlange gefressen hat, so wird er durstig und trinkt aus einer Quelle (nach Ps. 41, 2); darauf wirft er sein altes Gehörn ab und verjüngt sich überhaupt. Angewendet wird dies auf die geistige Verjüngung des Menschen durch die Sakramente.

[2] Die Geschichte von den drei Jünglingen findet sich im äthiopischen Physiologus und in einer Oxforder griech. Handschrift auch vom Salamander getrennt, was irgendwie auf einen Schreiberirrtum zurückgehen wird.

das Tier an sich habe: X, 67, § 188. Vgl. auch Aelian II, 31.[1]

32) Der Diamant wird im Morgenland gefunden; man findet ihn aber nicht bei Tage, sondern nur bei Nacht. Er heisst Adamas, weil er selbst alles bezwingt, aber nicht bezwungen werden kann. So richtet der Herr Alles und wird selbst von Niemand gerichtet. Aber auch alle heiligen Propheten und Apostel, die an den geistlichen Adamas sich hielten, wurden in den Prüfungen und Verfolgungen nicht besiegt.

Von der grossen Härte dieses Steins spricht z. B. Plinius XXXVII, c. 4, § 47, wo auch die Etymologie angeführt wird: unde et nomen indomita vis Graeca interpretatione accepit. Eine ausführlichere Darstellung gibt der von Hieronymus in Amos l. III, zu Am. 7, 7 angezogene Xenokrates (z. Z. des Tiberius), der auch erzählt, dass der Diamant durch Bocksblut erweicht werde.

33) Die Schwalbe erscheint, wenn der Winter vorüber ist; sie singt am Morgen und weckt die Schläfer zur Arbeit. So erwachen die vollendeten Asketen, wenn sie den Winter überstanden, d. h. die Stürme der Leidenschaften besiegt und die Begierden des Körpers ausgelöscht haben, heilig von ihrem Lager, nach dem Worte der Schrift: „Wach auf, der du schläfst“, etc. (Eph. 5, 14.)[2]

---

[1] Von der furchtbaren Giftigkeit des Salamanders, die im Mittelalter mit der Erzählung des Physiologus in Verbindung gebracht wird, erzählt Plinius XXIX, c. 4, § 74 s.

[2] In den Handschriften der jüngern Recension findet sich noch ein zweiter Abschnitt: Sie hält sich teils in der Einsamkeit, teils in den Strassen auf, um Frucht zu sammeln. Wenn eines ihrer Jungen blind wird, so holt das Weibchen ein Kraut und legt es ihm auf die Augen, wovon es wieder sehend wird. So sorge du dafür, dass du im jetzigen und im künftigen Leben Frucht hast. Und wenn deine Seele von Sünden blind wird, so heile sie durch die Reue.

Aristot. H. A. VI, 5 erzählt, dass die verletzten Augen der jungen Schwalben von selbst wieder heilen, während wir z. B. bei Plin. XXV, c. 8, § 29 wie hier lesen, die alten heilen sie durch Anwendung eines Krautes.

Dass die Schwalbe auch bei den Griechen wie bei uns im Volksglauben der eigentliche Frühlingsbote war, ist zu bekannt, als dass Beispiele angeführt zu werden brauchten. Ich erinnere nur z. B. an das sprichwörtliche: *ὥρα νέα, χελιδών,* bei Aristophanes Equ. v. 419. Wegen des Verhältnisses zum Menschen kann z. B. auf Aelian I, 52 hingewiesen werden.

34) Vom Baum Peridexion. In Indien wächst ein Baum, Peridexion genannt, auf dem die Tauben wohnen und sich von seinen Früchten nähren. Der Drache, der Feind der Tauben, kann sich diesem Baum nicht nahen und fürchtet den Schatten desselben; wenn sich aber eine davon entfernt, so greift und frisst er sie. Dieser Baum ist ein Bild der heil. Dreieinigkeit. Wenn wir im Glauben an sie von den Früchten des heil. Geistes leben, so kann uns der Teufel nichts anhaben; wenn wir aber abirren zu den Werken der Finsternis, so lauert er auf uns, um uns zu tödten.

Plinius XVI, c. 13, § 64 erzählt von der Esche (fraxinus), nachdem er zuerst von der heilsamen Wirkung ihres Safts gegen Schlangengift gesprochen hat: tantaque est vis, ut ne matutinas quidem occidentesve umbras, cum sunt longissimae, serpens arboris eius attingat, adeo ipsam procul fugiat. Es ist unverkennbar, dass wir hier den Kern der Erzählung des Physiologus haben; diesem selbst wird dann die weitere Ausführung und die Verbindung der Tauben mit dem Baum angehören. Ich glaube nämlich, dass unsere Geschichte aus Vereinigung dieser Überlieferung mit der biblischen Parabel vom Himmelreich als einem Baum entstand, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. (Matth. 13, 31 f. Marc. 4, 30 ff. Luc. 13, 18 f.) Erinnert werden mag für dieses Bild des Baumes auch noch an eine Stelle des wohl erst nach dem Physiologus entstandenen Pastor Hermae, l. III, sim. 8, c. 1: ostendit mihi salicem tegentem campos ac montes, sub cuius umbram venerunt omnes qui vocati erant in nomine Domini. Dies wird in Cap. 3 ausgelegt: arbor haec magna quae campos tegit ac montes totamque terram, lex est Dei in totum orbem terrarum data.

35) Von den Tauben. a) Es gibt Tauben von sehr verschiedenen Farben. Es ist nicht möglich, die andern in den Taubenschlag zusammen zu bringen, wenn nicht zuerst die feuerfarbne Taube hineingebracht wird, der sie alle folgen. So vermochte keiner der Propheten des alten Bundes, die Menschen zum ewigen Leben zu führen. Als aber Christus vom Vater gesandt wurde, führte er alle ein zum Leben. (Im lat. Physiologus werden die Tauben von verschiedenen Farben auf einzelne Propheten und Heilige gedeutet.)

b) Wenn die Tauben vereinigt fliegen, so wagt der Habicht nicht, sie anzugreifen; findet er aber eine, die abirrt, so frisst er sie. Dies ist ein Bild der Jungfrauen, denen der Teufel nichts anhaben kann, wenn sie in der Kirche versammelt sind; findet er aber eine, die abirrt, so raubt und verschlingt er sie leicht. Aber auch alle Christen sollen dies beherzigen und sich von der Kirche Christi nicht entfernen.

— Von den verschiedenen Arten der Tauben spricht Arist. H. A. V, 13 (p. 544ᵇ, 1 ss.) und bei Athen. IX. 393ᶠ. (Fragm. 271, T. V, p. 1527) noch ausführlicher, auch mit Angabe der Farben der verschiedenen Arten. Die Geschichte aber von der roten resp. goldfarbnen Taube finden wir bei Aelian IV, 2, in Verbindung mit dem Kultus der Aphrodite in Eryx auf Sicilien. Er erzählt von einem dort gefeierten Venusfest, *Ἀναγώγια* genannt, weil zur betreffenden Zeit die Göttin jährlich aus Eryx nach Libyen gehe, von allen Tauben, den ihr heiligen Vögeln, begleitet, so dass also während der Zeit keine mehr zu sehen sei; nach neun Tagen aber sieht man über das Meer aus der Richtung von Libyen her eine Taube von auffallender Schönheit daherfliegen, purpurrot oder goldglänzend, welcher der ganze Schwarm der andern Tauben wieder nachfolgt; dann feiern die Bewohner von Eryx das Fest der *Καταγώγια*.

Nr. 2 erinnert sehr an das, was Ignatius von Antiochien, epist. ad Eph. c. 4 von der Einmütigkeit im Lobe Gottes sagt, und der Verfasser des Physiologus könnte wohl die Stelle im Sinne gehabt haben: *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται. καὶ οἱ κατ᾽ ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα Θεοῦ λαβόντες*

ἐν ἑνότητι, ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ Πατρί, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ, καὶ ἐπιγινώσκων, δι' ὧν εὖ πράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. χρήσιμον οὖν ἐστιν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ Θεοῦ πάντοτε μετέχητε.

36) Der Antholops[1] ist sehr wild; er hat zwei grosse Hörner von sägenförmiger Gestalt, mit denen er die stärksten Bäume fällen kann. Wenn er dürstet, so geht er zum Euphrat, in dessen Nähe er lebt, und trinkt daraus; nachher aber spielt er dort mit seinen Hörnern in einem Gesträuch mit langen biegsamen Ästen, bis er sich ganz darin verwickelt und nicht mehr loskommt. Auf sein Geschrei läuft nun der Jäger herbei und tödtet ihn. So hast auch du zwei Hörner, das alte und neue Testament, um damit die Laster von dir fernzuhalten; und wenn du dies thust, kann der Jäger, der Teufel, dich nicht erjagen. (Der lateinische Physiologus fügt noch bei: Hüte dich aber vor der Trunkenheit, damit du nicht durch sie in die Netze des Lasters verwickelt wirst und dem Teufel zum Raub fällst.)

Über dieses Tier hat Hommel in der Einleitung seiner Ausgabe des äthiop. Physiologus S. XXIV f. gehandelt. Weder der Name noch die erzählte Geschichte lässt sich

[1] Ἀνθόλοψ, was sich noch im Hexaëmeron des Pseudo-Eustathius findet, ist jedenfalls die ursprüngliche Lesart, vielleicht ursprünglich ein koptisches Wort (s. Hommel). Unsere griech. Phys.-Handschriften, soweit bekannt, geben ὕδρωψ oder ἔνυδρος; Ponce de Leon οὖρος, wobei es noch fraglich ist, ob er das überhaupt so in einer Handschrift fand, oder nicht vielmehr das ihm mit einem unverständlichen Namen überlieferte Tier sich als urus zurechtlegte, wie er ja selbst in seiner Vorrede in naiver Weise von den Freiheiten spricht, die er sich mit seiner (nicht näher bezeichneten) Handschrift nahm. Der Name Antholops wird nun mannigfach entstellt; lat. wird er zu antula, in der deutschen Übersetzung zu autula. Allatius in seinen Noten zu Ps.-Eustathius bemerkt, dass Petrus Damianus die Form Autholopus bietet, Albertus Magnus, von dem es später noch Gesner übernimmt, die noch mehr verstümmelte Form calopus. Syr. Rupes und äth. Endrâpôs dürften indess eher aus ὕδρωψ resp. ὕδρωπος entstellt sein. – Daher stammt also der Name Antilope; das in der neuern Naturgeschichte damit bezeichnete Tier hat aber natürlich mit dem im Physiologus gemeinten nichts zu thun.

weiter als bis in den Physiologus zurückverfolgen. (Vgl. auch Carus, Gesch. d. Zool. S. 122 ff. Bochart I, S. 912 ff.)

37) Die entzündbaren Steine.[1] Es gibt zwei Steine, einen männlichen und einen weiblichen, die kalt sind, so lange sie einander fern sind; kommen sie aber zusammen, so entzündet sich ein grosses Feuer und verbrennt Alles was in der Nähe ist. Ebenso ist es auch bei den Menschen.

Von zwei Steinen männlichen und weiblichen Geschlechts spricht Plinius XXXVI, 21. (S. oben unter Geier, c. 19.) Von zwei solchen Steinen, die sich bei gegenseitiger Berührung entzünden, finden wir freilich weder hier noch sonstwo erzählt.

38) Der Magnet zieht das Eisen an sich und hält es fest. Wenn nun Geschöpfe einander so anziehen, um wieviel mehr wird Gott uns an sich ziehen, er der Alles erschaffen und den Himmel über der Erde aufgehängt hat.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Aufnahme dieses Kapitels durch Ps. 72, 28 veranlasst ist: *ἐμοὶ δὲ τὸ προσκολλᾶσθαι τῷ Θεῷ ἀγαθόν ἐστι.*

39) Die Serra (*πρίων*) ist ein Seetier mit grossen Flügeln. Wenn sie Schiffe im Meer segeln sieht, so sucht sie ihrem Lauf gleichzukommen; nach einiger Zeit aber ermüdet sie, zieht die Flügel ein, und wird dann von den Wellen an ihre alte Stelle zurückgeführt. Die Schiffe sind die Heiligen, welche die Drangsale des Lebens wie eine Schifffahrt ertrugen und in den Hafen des Himmelreichs einliefen. Das Tier aber bezeichnet die, welche zwar mit ihnen zu wetteifern beginnen, aber bald nachlassen und zu ihrem frühern weltlichen Leben zurückkehren.

Zum Namen *πρίων* vergleicht Land Aristoteles H. A. VI. 12, wo ein Fisch *πρίστις* oder *πρίστης* heisst, von dem aber freilich sonst nichts Entsprechendes erzählt wird. Die Erzählung des Physiologus scheint auf den Delphin zu deuten. Von diesem erzählt Plinius IX, c. 8, § 20: velocissimum omnium animalium, non solum marinorum est delphinus,

[1] *Πυροβόλοι* oder *πυρεκβόλοι λίθοι*, lapides igniferi.

ocior volucre, acrior telo. Dann § 24: hominem non expavescit ut alienum, obviam navigiis venit, alludit exsultans, certat etiam et quamvis plena praeterit vela. Die griechische Quelle des Physiologus braucht nicht viel von dieser Darstellung verschieden gewesen zu sein, wonach aus Missverständnis oder mit Absicht unsere Geschichte gebildet sein kann. Zu vergleichen ist auch Aelian XII, 12, der sich dabei auf Aristoteles beruft, in dessen erhaltenen Schriften sich aber die Sache nicht findet. Die Erzählungen der Alten vom Nautilus beizuziehen, ist ganz überflüssig.

40) Der Ibis ist ein unreiner Vogel, weil er nicht in die Tiefe des Meeres tauchen kann, um reine Fische zu holen, sondern am Ufer von unreinen sich nährt. Wir aber sollen untertauchen in die Tiefe des geistigen Meeres, der Weisheit Gottes. Wir können aber nicht durch das Meer kommen, wenn wir nicht mit den ausgestreckten Händen das Zeichen des Kreuzes bilden. (Dafür werden dann noch einige typische Vorbilder angeführt.)

Herodot II, 75 f. erzählt, der Ibis sei bei den Ägyptern ein heiliger Vogel, weil er Schlangen vertilge. Ausführlicher spricht über sein Fressen schmutziger Dinge Aelian IX, 29.

Was die Stelle von den Kreuzestypen betrifft, so finden wir schon in der Epist. Barnabae (nach Hefele zwischen 107 und 120 entstanden) c. 13 die Auffassung, es sei ein Vorbild des Kreuzes gewesen, dass Moses in der Schlacht gegen die Amalekiter seine Hände ausstreckte, wobei dann diese Feinde so lange besiegt wurden, als er die Hände hinaushalten konnte.

41) Die Dorkas[1] liebt die hohen Berge und weidet in den Thälern der Berge. Wenn sie von fern Menschen kommen sieht, so erkennt sie, ob es Jäger oder harmlose Wanderer sind. Die Berge bezeichnen die Propheten und Apostel, welche der Herr liebt. Der scharfe Blick der Dorkas bedeutet, dass er alle unsere Werke sieht, wie er auch erkannte, dass Judas ihn mit einem Kuss verraten werde.

---

[1] In unsern Texten δόρκος und δόρκων, caprea, steingeiz.

Von diesem Tier spricht z. B. Aelian XIV, 16, sagt aber nichts von seinem Scharfblick, wie überhaupt aus Schriftstellern vor dem Physiologus keine Stelle darüber bekannt ist.

42) Der Diamant kann weder durch Eisen, noch durch Feuer, noch durch Rauch beschädigt werden. Und in das Haus, worin er ist, findet nichts Böses Eingang. Wenn du Christus im Herzen hast, so wird dir nichts Böses begegnen.

43) Der Elephant ist von Natur kalt und muss zuerst von der Mandragora essen, wenn er Junge zeugen soll. Er geht also, wenn dies geschehen soll, mit seinem Weibchen in die Nähe des Paradieses, wo diese Pflanze wächst, von der dann das Weibchen zuerst isst und nachher auch das Männchen dazu veranlasst. Wenn aber das Weibchen das Junge gebären soll, so tritt es in einen Teich und gebiert es über dem Wasser, und der männliche Elephant hält Wache, damit der feindliche Drache nicht komme. Wenn der Elephant fällt, so kann er nicht mehr aufstehen, weil er keine Kniegelenke hat. Auf seinen Ruf kommt zuerst ein anderer Elephant herbei, kann ihm aber nicht helfen; dann kommen zwölf andere, die ihn ebenfalls nicht aufrichten können; zuletzt kommt der kleine Elephant und richtet ihn auf.[1] — Die zwei Elephanten bezeichnen Adam und Eva und stellen in ihrem Essen der Mandragora den Sündenfall dar. Erst nach dem Falle gebar Eva den Kain. Der erste Elephant, der dem Gefallenen zu Hilfe kommen will, ist das Gesetz, die zwölf andern die Propheten; aber sie alle konnten ihm nicht helfen, bis Christus kam, der wegen der Demut und Erniedrigung in seiner Menschwerdung mit dem kleinen Elephanten zu vergleichen ist, und ihn aufrichtete.

Von all dem finden wir bei ältern Autoren nur schwache Andeutungen, aus denen allenfalls durch weitere Entwicklung

---

[1] Damit verbindet sich später noch die Notiz, dass der Rauch von verbrannten Knochenteilen oder Haaren des Elephanten eine Wirkung gegen schädliche Einflüsse habe, was, wie oben bemerkt, die Alten vom Hirsch erzählen.

unsere Geschichte entstanden sein könnte. Von der Keuschheit des Elephanten erzählen mehrere alte Schriftsteller, z. B. Plinius VIII, c. 5, § 12 s. Die Mandragora wird nirgends in eine Beziehung zu ihm gebracht. Bekanntlich wurden die Dudaim in Gen. 30, 14 f. von den LXX mit Mandragora wiedergegeben. Von der Feindschaft des Elephanten mit dem Drachen erzählt Plin. VIII, c. 12, § 33 s. Was sein Eintreten in's Wasser betrifft, so lesen wir bei Arist. H. A. IX, 46 (p. 630^{b}, 26), er sei ein *ζῶον παραποτάμιον, οὐ ποτάμιον,* gehe aber beim Durchschreiten von Flüssen so tief in's Wasser, dass nur noch der Rüssel hervorschaue, durch den er athme. Plutarch Sol. an. c. 25, 5 bezeichnet die Meinung als höchst ungereimt, dass dem in eine Grube gestürzten Elephanten die andern helfen herauszukommen.

44) Achat und Perle. Die Taucher bedienen sich des Achats zum Suchen der Perle. Wenn sie ihn nämlich an einem Strick in's Meer lassen, so wendet er sich dahin, wo eine Perle ist, und bleibt dort fest, so dass sie die Perle finden, wenn sie in der Richtung des Stricks hinuntertauchen. Die Perle entsteht aber dadurch, dass die Muschel in früher Morgenstunde an die Oberfläche des Meeres kommt, sich öffnet und den Thau des Himmels mit den Strahlen von Sonne, Mond und Sternen einsaugt; daraus wächst dann im Innern der Muschel die Perle. — Der Achat ist Johannes der Täufer, der auf den Herrn hinwies, für dessen jungfräuliche Geburt aus Maria die Entstehung der Perle ein Bild ist. Er ist die kostbare Perle, nach deren Besitz wir streben sollen. (Matth. 13, 46.)

Die Entstehung der Perle aus dem Thau des Himmels ist eine indische Sage, wie aus den Stellen der Alten, die sie erwähnen, schon hervorgeht, aber auch aus indischen Quellen selbst zu belegen ist. Aus der klassischen indischen Poesie ist z. B. die Stelle aus dem Prolog von Kâlidâsa's Mâlavika und Agnimitra zu erwähnen:

> pâtraviśeshe nyastam gunântaram vrajati śilpamâdhâtuh:
> jalam iva samudraśuktau muktâphalatâm payodasya.

(In ein treffliches Gefäss gelegt [d. h. dadurch, dass sie einem

tüchtigen Schüler übermittelt wird] erlangt neuen Vorzug die Lehre des Meisters, gleichwie das Wasser der Wolke in der Meeresmuschel zur Perle wird.) Vgl. z. B. auch Bhartrihari's Sprüche, II, 6, 8.[1] Als etwas Unglaubliches erwähnt die Geschichte unter den Griechen der sonst so wenig skeptische Aelian, X, 13. — Die Erzählung des Perlenfangs mit Hilfe des Achats ist nicht aus älterer Quelle zu belegen. Man könnte allenfalls an eine Verdrehung und Entstellung der Erzählung des Megasthenes vom König der Perlmuscheln denken, auf dessen Fang die Perlenfischer zuerst ausgehen, weil sie dann mit leichter Mühe den ganzen Schwarm bekommen; bei Arrian, Ind. c. 8 und Plin. IX, 55.

45) Wildesel und Affe. Am 25. des (kopt.) Monats Phamenot (im März) brüllt der Onager zwölfmal am Tage und zwölfmal in der Nacht, woran man erkennt, dass Tag- und Nachtgleiche ist. Der Affe aber pisst an jenem Tage siebenmal. — Der Onager bezeichnet den Teufel, der brüllt, weil sein Reich der Finsternis abnimmt. Auch der Affe ist ein Bild des Teufels: Wie er einen Kopf hat, aber keinen Schwanz, so hatte der Satan einen herrlichen Anfang im Himmel als oberster Engel, aber er fiel und seine Verdammnis wird kein Ende haben.[2]

Dieser Abschnitt ist ägyptischen Ursprungs, und zwar nicht schon wie andere ägyptische Tiergeschichten früher in der griechischen Literatur nachzuweisen, sondern wahrscheinlich erst in alexandrinischer Zeit von den Griechen übernommen. Hommel teilt S. 39 der Einleitung zum äthiopischen Physiologus aus einer ihm gemachten Mitteilung von Ebers mit, dass der 25. Phamenot den Ägyptern ein Unglückstag war, weil an diesem Tage der böse Gott Seth, der in Gestalt eines Esels abgebildet wurde (auch Plutarch de Is. et Os. erzählt, dass ihm der Esel heilig war), einen Kampf erhob. —

---

[1] Von Herder poetisch übersetzt in seinen „Gedanken einiger Bramanen“. Vgl. meine Schrift über „Herder's griech. und morgenländ. Anthologie“, S. 94.

[2] Die Eigenschaft des Affen, keinen Schwanz zu besitzen, löst sich später als selbstständiger Abschnitt vom Onager ab.

Was die entsprechende Zeitanzeige durch den Affen betrifft, so sind dafür die Zeugen freilich zu spät und unzuverlässig. S. Horapollo I, 16: . . . *ἐν ταῖς δυσὶ ἰσημερίαις τοῦ ἐνιαυτοῦ δωδεκάκις τῆς ἡμέρας καθ' ἑκάστην ὥραν οὐρεῖ, τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ταῖς δυσὶ νυξὶ ποιεῖ.* Leemans zu der Stelle führt auch den Grammatiker Marius Victorinus an (Mitte des 4. Jahrh.), Comm. ad Cic. libros rhet. l. I. (ed. Orelli T. V, p. 79).[1]

46) Der indische Stein. Es gibt einen Stein von der Eigenschaft, die Krankheitsmaterie eines Wassersüchtigen, dem er auf den Leib gebunden wird, in sich zu saugen. Nachher ist das Gewicht des kleinen Steines viel grösser als das des Menschen. Wenn man ihn dann drei Stunden an die Sonne legt, so lässt er das Wasser von sich und wird wieder rein. So heilte uns Christus von der Wassersucht der Sünde.

Hiefür sind genau entsprechende ältere Zeugnisse nicht bekannt. Land bemerkt: „Auctore Dioscoride Mat. Med. V, 147 magnes cum aqua et melle potatus vim habet crassos humores educendi; c. 148 lapis Arabicus illitus haemorrhoidas exsiccat; c. 149 galactites succum remittit lacteum; c. 158 seleniten in Arabia natum mulieres pro phylacterio sibi alligant, id quod de aliis etiam narratur. Ex huiusmodi elementis medicis et magis fabulam conflatam esse suspicor."

47) Die Fulica (griech. *ἐρωδιός*) ist verständiger als alle andern Vögel. Sie hält sich immer an demselben Ort auf, wo sie ihr Lager hat und ihre Nahrung nimmt. — So suche auch du nicht viele Orte der Ketzer, sondern die rechtgläubige Kirche soll dein beständiger Aufenthaltsort sein, und das himmlische Brot, der Herr Jesus Christus, die Nahrung deiner Seele.

48) Von der Maulbeerfeige. Der Prophet Amos sprach: „Ich bin kein Prophet noch der Sohn eines Propheten,

[1] Die Geschichte von den zwei Jungen, welche die französischen Bestiaires in den Physiologus einschwärzen, erzählt Plinius VIII, c. 54, § 216. (Vgl. Horapollo II, c. 66.)

sondern ein Ziegenhirt, der Feigen ritzt".[1] Wenn die Feigen geritzt werden, (um ihre Reife zu beschleunigen), so kommen die Ameisen, die darin in der Finsternis sassen, heraus an's Licht. Die Feige aber wird dann nach drei Tagen reif und geniessbar. — So gieng der Menschheit, die in Finsternis sass, das Licht auf, als die Seite des Herrn am Kreuz mit der Lanze durchstochen wurde. Und am dritten Tage stand der Herr von den Todten auf und wurde die Speise und das Leben Aller.

49) Der Strauss[2] blickt an den Himmel, um zu sehen, wann es Zeit für ihn ist, seine Eier zu legen; er legt sie nämlich nicht eher, als die Pleiaden aufgehen, zur Zeit der grössten Hitze. Er legt sie in den Sand und bedeckt sie mit Sand; dann aber geht er hin und vergisst sie, und die Sonnenhitze brütet sie im Sand aus. — Wenn nun der Strauss seine Zeit kennt, so muss dies um so mehr beim Menschen im geistigen Sinne der Fall sein; wir sollen empor zum Himmel blicken, das Irdische vergessen und Christus nachfolgen.[3]

Aus ältern griechischen und lateinischen Autoren nicht nachzuweisen. Die ganze Geschichte dürfte entstanden sein aus Combinirung der im Text angeführten Stelle Jer. 8, 7 mit Job 39, 14: *ὅτι ἀφήσει εἰς γῆν τὰ ᾠὰ αὐτῆς, καὶ ἐπὶ χοῦν θάλψει.*

Handschriften der jüngern Recension haben noch folgende, durch die alten orientalischen Übersetzungen nicht bestätigte Dinge überliefert (s. Pitra's Text):

---

[1] Im hebr. Urtext, Amos 7, 14: בּוֹלֵס שִׁקְמִים, als *ἅπαξ εἰρημένον.* Vgl. Hommel's Note zu der Stelle. Vgl. auch E. Meier: Hebr. Wurzelwörterbuch, S. 520.

[2] *Ἀσίδα* (aus hebr. חֲסִידָה) und *στρουθοκάμηλος.*

[3] In schlechtern griech. Handschriften (Pitra's *B*) findet sich schon die später so beliebte Version, der Strauss brüte seine Jungen mit dem Blick aus. Auch wird erzählt, dass er glühendes Eisen und glühende Kohlen verschlinge, aber ohne irgend welche Anwendung.

Wenn der Specht sein Nest in einen Baum machen will, so klopft er zuerst mit seinem Schnabel daran, um an dem Ton zu hören, ob der Baum hohl und also für seinen Zweck geeignet ist, oder ob er gesund ist, in welchem Falle er ihn verlässt. — Ebenso der Teufel, der in einem von Sünden kranken Menschen seine Wohnung nimmt.

Plinius erzählt X, c. 18, § 40: sunt et parvae aves uncorum unguium, ut pici, Martio cognomine insignes et in auspicatu magni. quo in genere arborum curvatores scandentes in subreptum felium modo, illi vero et supini, percussi corticis sono pabulum subesse intelligunt. pullos in cavis educant avium soli. adactos cavernis eorum a pastore cuneos admotâ quadam ab his herbâ elabi creditur vulgo. Trebius auctor est, clavum cuneumve adactum quanta libeat vi arbori in qua nidum habeat, statim exsilire cum crepitu arboris, cum insederit clavo aut cuneo. Hier haben wir also auch schon die Geschichte von der nachher durch die französischen Bearbeiter in den Physiologus gebrachten und noch heute im Märchen populären Springwurzel. Vgl. auch Aelian I, 45: . . . κομίζει πόαν ἐχθρὰν τῷ λίθῳ (mit dem die Öffnung verstopft ist), etc.

Dem Storch wird grosse Sorgfalt für seine Jungen beigelegt, und diese Eigenschaft in mehrfacher Wendung mit recht armseligen Auslegungen versehen.

Der Pfau freut sich seiner Schönheit; wenn er aber seine hässlichen Füsse sieht, so schreit er. So soll der Mensch wegen seiner Sünden zu Gott weinen und schreien.

In einem (nur aus Pitra's Δ ganz mit der Auslegung bekannten) Abschnitt vom Greif werden zwei gemeinsam fliegende Greife auf den Erzengel Michael und Maria ausgelegt, die der Gottheit zur Seite standen und Gottes Zorn besänftigten, dass er nicht zu Allen sagte: „Ich kenne euch nicht“.

Die Fabelei von der Gorgo (Pitra Nr. 53) ist in keiner Hinsicht beachtenswert.

Nur im armenischen Physiologus ist die später wieder auftauchende Geschichte von der Tigerin überliefert, welche die Jäger, die ihr die Jungen geraubt haben und nun von ihr verfolgt werden, dadurch täuschen, dass sie ihr einen Spiegel oder eine Glaskugel in den Weg legen, worin sie ihr eigenes Bild sieht und dann von der weitern Verfolgung absteht. — Eine Auslegung dazu bieten die Handschriften nicht; wenn aber überhaupt eine dabei war, so wird es die sein, dass der Jäger der Teufel ist, der den Menschen durch Verlockungen betrügt und abhält, für das Wohl seiner Seele zu sorgen.

Vielleicht ist die Geschichte auf das zurückzuführen, was Plinius VIII, c. 18, § 66 über die Art erzählt, wie die jungen Tiger geraubt werden: Tigrin Hyrcani et Indi ferunt, animal velocitatis tremendae et maxime cognitae, dum capitur totus eius foetus, qui semper numerosus est. ab insidiante rapitur equo quam maxime pernici, atque in recentes subinde transfertur. at ubi vacuum cubile reperit foeta (maribus enim cura non est sobolis), fertur praeceps odore vestigans. raptor appropinquante fremitu abicit unum e catulis; tollit illa morsu et pondere etiam ocior acta remeat iterumque consequitur ac subinde, donec in navem regresso irrita feritas saevit in litore.

Wie oben bemerkt, berichtet also keiner unserer alten Texte ausser dem armenischen die Geschichte; auch in keiner der bis jetzt bekannt gemachten lateinischen Handschriften findet sie sich. Sonst aber kommt sie in der christlichen Literatur auch schon im Hexaëmeron des Ambrosius vor (Ende des 4. Jahrh.), wo es eine Glaskugel ist, die der Jäger auf den Weg wirft (sphaeram de vitro proicit).

3. ENTSTEHUNG DES PHYSIOLOGUS.

Wie wir sahen, lässt sich also keineswegs schon Alles, was der Physiologus an tiergeschichtlichen Einzelheiten bietet, auf ältere Quellen zurückverfolgen, und manches Altüberlieferte nimmt in ihm wenigstens eine mehr oder weniger modificirte

Gestalt an. In manchen Fällen muss es dabei unentschieden bleiben, ob die vermittelnden ältern Quellen nur verloren gegangen sind, oder ob die neue Gestalt erst unserm Physiologus angehört, während andere Einzelheiten augenscheinlich erst im Interesse der christlichen Allegorie erfunden oder geändert sind; so wenn in die verschiedenen Tiergeschichten, welche die Auferstehung Christi bedeuten sollen, von unserm Autor jeweils der Zug eingeführt wird, dass die betreffende Handlung nach drei Tagen vor sich gehe.

Was nun die direkte naturgeschichtliche Quelle unseres Buches betrifft, so ist es, wie schon bemerkt, sehr wahrscheinlich, dass dies Tiergeschichten alexandrinischer Gelehrten waren. Denn dass der Physiologus in Alexandrien entstand, unterliegt keinem Zweifel, wie es auch allgemein angenommen wird; verschiedene innere und äussere Gründe sprechen in unzweideutiger Weise dafür.[1] Der Grund, dass die verschiedenartige Herkunft der einzelnen Tiersagen auf Alexandrien weise, wohin diese Dinge aus allen Weltgegenden zusammenflossen, ist allerdings überflüssig und auch nicht stichhaltig, weil ja ohnehin die meisten auch der ägyptischen und indischen Fabeln entweder schon längst vorher in die griechische Literatur Eingang gefunden hatten, oder aus jenen vorauszusetzenden Büchern der Alexandriner ja auch den nicht in Alexandrien lebenden Gelehrten zugänglich wurden. Ein gewichtiges Zeugnis dagegen geben die koptischen Monatsnamen in den Abschnitten vom Phönix und vom Onager, die auf einen wirklich in Ägypten arbeitenden Verfasser hinweisen. Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist auch die von Hommel hervorgehobene, allerdings nur aus der äthiopischen Übersetzung bis jetzt bekannte Erwähnung der sketischen Wüste: „ein in der christlichen Literatur der Orientalen oft genannter Aufenthaltsort der koptischen Mönche, westlich vom Nil, südlich von Alexandrien und nordwestlich von Kairo gelegen". (Hommel.) Auch das wird man zugeben dürfen, dass, wie dies Hommel betont, die Vorliebe der alexandrinischen Theologen zu allegorisirender Exegese teilweise von der ägyptischen Symbolik

[1] Vgl. auch Hommel: Der äth. Physiologus, Einleitung S. XV f.

mit beeinflusst sein mochte, was dann also, wenn dies besonders ägyptische Liebhaberei war, auch wieder auf Entstehung des Physiologus in Ägypten hinweist; dieser stellt sich als eines der ältesten aus diesem allegorisirenden Geiste hervorgehenden christlichen Werke dar, das dann auch in der That gerade die alexandrinischen Theologen, besonders Clemens und Origenes, sich mit besonderer Vorliebe aneigneten.[1] Einer gewissen Verwandtschaft der ägyptischen Symbolik mit der biblischen war sich ja auch Clemens von Alexandrien bewusst, s. seine Ausführungen über Symbolik, Strom. V, cap. 4 ff. Dass auch manche nicht ganz korrekte religiöse Anschauungen eher nach Alexandrien weisen als anderswohin, werden wir später sehen.

Wenn also unser Buch in Alexandrien entstand, und wenn anzunehmen ist, dass es dort besondere Tiergeschichten gab, so hat unser Verfasser die letztern, vielleicht neben ältern Büchern, gewiss auch benutzt, resp. daraus den für ihn brauchbaren Stoff entnommen. Dass er aus einem einzelnen bestimmten Buch dieser Art vorzugsweise oder allein seine Auswahl machte, ist bei der Art, wie immer bestimmt ὁ Φυσιολόγος als Gewährsmann citirt wird, zwar höchst wahrscheinlich, aber doch nicht gerade notwendig; auf alle Fälle aber berechtigt nichts dazu, dieses vorauszusetzende Buch als „Urphysiologus“ zu bezeichnen, in dem Sinne, als ob es wirklich schon in innerm Zusammenhang mit unserm Buch stände, so wenig als man z. B. den Thomas von Aquino den geistigen Vater der Divina Commedia wird nennen wollen. Auch ist die Ansicht von Land und Andern, diese naturgeschichtliche Quelle des Physiologus sei eine Materialiensammlung zu rhethorischen Zwecken gewesen, was sich eben auch wieder mit dem obigen Punkt berührt, möglich, aber durch nichts zu erweisen, wie auch Hommel bemerkt. Wenn z. B. Plutarch manche Tiereigenschaften, und darunter auch solche, die wir

---

[1] Bekanntlich herrschen über Entstehung und Entstehungszeit des Physiologus sehr verschiedene Ansichten; es sei einstweilen bemerkt, ehe unten die Frage näher betrachtet wird, dass ich dessen Entstehung in's erste Drittel des 2. Jahrh. setze.

im Physiologus wiederfinden, rhetorisch verwendet, wenn die ganze Tiergeschichte Aelians ein rhetorisches Produkt ist, so müssen sie und Andere darum doch nicht unbedingt die Dinge aus einer ausdrücklich diesem Zweck gewidmeten Quelle geschöpft haben.

Fragen wir nun, was denn das Wort *φυσιολόγος* eigentlich bedeutet, so sehen wir, dass damit nicht etwa ein Buch bezeichnet werden kann, das diesen Titel geführt hätte, sondern nur eine Person. Schon die Art dieser Citate, *ὁ Φυσιολόγος λέγει,* etc. weist ja eben auf einen Autor hin, der redend eingeführt wird, nicht aber auf einen Büchertitel. Selbst dem äthiopischen Übersetzer, der sich sonst nicht durch besondere Intelligenz auszeichnet, muss das aus seiner Vorlage noch klar gewesen sein, wenn er dem Buch den Titel gibt: „Die Schrift des seligen Fîsâlgôs". Aber auch in unserem Mittelalter fühlte man dieses richtige Verhältnis noch. — Wir finden das Wort zuerst bei Aristoteles, z. B. Gen. an. IV, 1 (p. 763, 31): *Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων.* (Andere Stellen weisen die Wörterbücher nach.) Das Wort bezeichnet einen Naturforscher, aber nicht lediglich von der Seite der Forschung nach den äusserlichen Erscheinungen in der Natur, sondern es schliesst den Begriff der Naturphilosophie, eines Eindringens in das innere Wesen und die Gründe der Naturgegenstände mit in sich, wie dessgleichen das zugehörige Wort *φυσιολογία.* Wer ist nun aber der in unserem Buch als Autorität aufgeführte Physiologus? Der ursprüngliche Titel desselben, wenn er nicht auf seinen Wanderungen abhanden gekommen wäre und mancherlei Entstellungen Platz gemacht hätte (die Titel der griech. Handschriften s. in der Textbeilage), könnte uns wahrscheinlich darüber Auskunft geben. Die Titel unserer Handschriften zeigen uns zum Teil wenigstens noch, wen sich das Mittelalter darunter dachte. Wenn der (von Pitra S. LXIII angeführte) Titel im Cod. Ambros. C. 2 lautet: *ἑρμηνεία τοῦ ἁγίου Βασιλείου. ὁ δὲ μέγας Βασίλειος ἀλληγορικῶς ἑρμήνευσε, πνευματικῶς ὑπαλλάξας τοῦ σοφωτάτου Σολομῶντος τὰς τῶν ἀλόγων ζώων φύσεις,* so sehen wir, dass nach einer Überlieferung also Salomo dieser „Naturkundige" war. Dazu ist eine Stelle des h. Ambrosius zu vergleichen, am Anfang von

Epist. 32 (Migne Bd. 16, S. 1114), in der die Geschichte vom Rebhuhn nach dem Physiologus eingehender erläutert wird: ... Nam et hoc considerare non mediocris prudentiae est, siquidem et Salomon cognovit naturas animalium, et locutus est de pecoribus, de volatilibus, et de reptilibus, et de piscibus. (Nach III Reg. 4, 33.) Wir werden später sehen, dass im isländischen Physiologus im Text öfter statt Physiologus der Name Salomo steht. Es mag aber immerhin erst im Laufe des Mittelalters dieser Name mit dem Physiologus in Verbindung gebracht worden sein. Dagegen dürfte vielleicht der Titel des Cod. Vind. Theol. 128 wirklich noch das Richtige bewahrt haben: (...*Ἐπιφανίου* ...) *ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους Φυσιολόγου τῶν ζώων*. Es hindert uns nichts, anzunehmen, dass wirklich Aristoteles dieser Naturkundige *κατ' ἐξοχὴν* war, der in unserm Buch als Autorität für die erzählten Dinge citirt wird. Seine direkte Quelle kann ja wirklich ein verlorenes pseudo-aristotelisches Tierbuch gewesen sein, vielleicht auf dem Titel bezeichnet als *Ἀριστοτέλους τοῦ φυσιολόγου*. Dass der Name des heidnischen Philosophen in unserm Text an den zahlreichen Stellen nicht genannt, sondern durch den Gattungsnamen ersetzt wurde (obwohl er im Titel selbst genannt sein konnte), hat in einer christlich religiösen Schrift ja auch nichts Befremdliches. Wissen wir ja auch sonst, dass die alten Theologen heidnische Autoren nicht zu häufig zu citiren pflegen. Doch kann die Sache nur als Hypothese hingestellt werden.[1] — Dagegen wurde aber dann, schon von früher Zeit an, unser Buch der Kürze wegen als „Physiologus“ schlechthin bezeichnet.

Der alte, von Pitra aufgebrachte Aberglaube, als ob wir es in den Fragmenten eines lateinischen Physiologus im

[1] Der oben dargelegte Begriff des *φυσιολόγος* hat mit dem Inhalt unseres Buches natürlich nichts zu thun. Ebensowenig der Begriff der christlichen *φυσιολογία*, wie ihn Clemens Alex. Strom. l. IV gemäss der griechischen philosophischen Bedeutung des Wortes entwickelt (von Pitra und Carus citirt); dazu kann übrigens noch Gregorius Thaumat. Orat. paneg. in Origenem c. 5 verglichen werden, der erzählt, wie ihn sein Lehrer Origenes in der Physiologia unterwies; und Augustinus de Civ. Dei VII, 27, gegen die heidnische Physiologia gerichtet.

Glossar des Ansileubus und im syrischen Tychsen's mit einer ältern Entwicklungsstufe des Physiologus zu thun hätten, da die Allegorien noch nicht dabei waren, sollte jetzt doch nicht mehr aufgewärmt werden, nachdem Land auf die einfache Thatsache aufmerksam gemacht hat, dass in einem Glossar, wo nur kurz das Merkwürdigste von den betreffenden Tieren aufgeführt werden sollte, natürlich für die Allegorien kein Raum war, und dass die syrische Handschrift eine Sammelhandschrift medicinisch-naturwissenschaftlicher Art ist, wo also natürlich ebenfalls nur die naturgeschichtlichen Erzählungen, nicht die Auslegungen Platz finden konnten.[1] Ich kann aus eigener Anschauung noch ein weiteres Beispiel dieser Art nennen, den Cod. Vind. Med. 29, ebenfalls eine medicinische Sammelhandschrift, die einen Auszug des Physiologus gibt, deren Schreiber aber darin consequenter war als die beiden andern, dass er auch die einleitenden Bibelsprüche vollständig wegliess; desshalb ist aber doch auch hier ganz harmlos der Titel gesetzt: *τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κύπρου περὶ τῆς λέξεως πάντων τῶν ζώων φυσιολόγος.* Es ist durchaus nicht der mindeste Grund vorhanden, wesshalb nicht von Anfang an der Physiologus in der Gestalt sollte entstanden sein, wie wir ihn, freilich in den verschiedenen Überlieferungen mannigfach entstellt, noch haben.

Die Thatsache, dass eine grössere Anzahl von Kapiteln des Physiologus mit Bibelstellen beginnen, worin das betreffende Tier genannt ist, führte zu der Hypothese, derselbe solle überhaupt ein „biblisches Tierbuch" sein, das heisst eine Zusammenstellung naturgeschichtlicher Schilderungen der in der Bibel genannten Tiere, mit allegorischer Auslegung. Ein genauer Hinblick auf das Buch selbst zeigt die Unhaltbarkeit der Hypothese: auf der einen Seite kommen nicht alle in der Bibel genannten Tiere hier vor, und umgekehrt ein grosser Teil der hier behandelten nicht in der Bibel. Der Physiologus ist auch kein Vorläufer der später beliebt werdenden exegétischen Schriften über die biblische Schöpfungsgeschichte

[1] Von den beiden Texten wird unten an gehöriger Stelle näher gesprochen werden.

(commentarii in Hexaëmeron), da diese in ihrem auf die Tiergeschichte bezüglichen Teil sich natürlich viel mehr beschränken müssen. Massgebend für die Auswahl der zu behandelnden Tiere aus der ganzen Fülle der Naturgeschichte waren vielmehr die theologischen Gesichtspunkte. Der Physiologus ist eine populär theologische Schrift (vielleicht zu Unterrichtszwecken bestimmt), welche in allegorischer Anlehnung an Tiereigenschaften die wichtigsten Sätze der christlichen Glaubenslehre zum Ausdruck bringt, und andere Tiereigenschaften als nachzuahmende oder abschreckende Beispiele den Menschen für ihren Lebenswandel mahnend und belehrend vorhält. Meist ist dabei die Verwendung der Tiereigenschaften eine harmlos allegorische, womöglich im Anschluss an Bibelstellen; in einigen Fällen aber spielen dabei auch apologetische Gesichtspunkte mit herein. Auch darin folgt der Physiologus nur ältern Spuren. Clemens von Rom ist der erste, der schon vor dem Physiologus denen, die an die Auferstehung des Fleisches nicht glauben, unter andern Beispielen aus der Natur das des Phönix entgegenhält. (Epist. I. ad Cor. c. 24—26.) Nachdem er die Geschichte in der sonst von Plinius und Ovid überlieferten Weise erzählt hat, fährt er fort: *μέγα καὶ θαυμαστὸν οὖν νομίζομεν εἶναι, εἰ ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων ἀνάστασιν ποιήσεται τῶν ὁσίως αὐτῷ δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς, ὅπου καὶ δι᾽ ὀρνέου δείκνυσιν ἡμῖν τὸ μεγαλεῖον τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ*; (Folgen dann noch einige Bibelstellen über die Auferstehung.) Gleichermassen stellt der Physiologus das Beispiel des Phönix denen entgegen, die nicht an die Auferstehung des Herrn glauben. Und der Salamander, der unversehrt im Feuer lebt, resp. dasselbe vermöge seiner Natur auslöscht, soll die zu Schanden machen, welche nicht glauben, dass die drei Knaben im feurigen Ofen unversehrt blieben.

Stellen wir nun zunächst die im Physiologus behandelten Glaubenslehren zusammen: Der Baum Peridexion ist ein Bild der heil. Dreifaltigkeit. Das Geheimnis der Menschwerdung des Herrn wird durch die Bilder des Löwen (1. Eigenschaft) und des Einhorns allegorisch erläutert. Die Gottheit Christi wird in der zweiten Eigenschaft des Löwen besonders betont,

(seine Allwissenheit als Gott im Abschnitt von der Dorkas), die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in ihm durch das Bild des doppelten Adlersteins veranschaulicht. Darstellungen von Sündenfall und Erlösung in ihrem Zusammenhang geben die Abschnitte vom Elephanten und vom Pelikan; von der Erlösung die Abschnitte von den Tauben, vom indischen Stein, von der Feige, und mit besonderer Beziehung auf die Berufung der Heiden die vom Charadrius und Nyktikorax. Bilder der Auferstehung des Herrn geben der Löwe (3. Eigenschaft), Phönix und Panther. Die Monogamie der Krähe (und Turteltaube) ist das Symbol der mystischen Ehe Christi mit der Kirche.

Die Überwindung der Macht des Teufels durch Christus lehren die Abschnitte vom Hydrus, Ichneumon und Hirsch. Warnung vor dem Trug des Teufels: Fuchs, Igel, Walfisch. Aber nur die Schwachen verfallen ihm, über die Starken vermag er nichts: Walfisch, Schlange 3; wenn der Mensch zur Einsicht gelangt, so wendet er sich von ihm ab und zu Christus und der Kirche: Rebhuhn. Seine ohnmächtige Wut über die Verminderung seines Reiches stellt der Onager dar, seine endlose Verwerfung der Affe.

Die an andere Eigenschaften geknüpften Ermahnungen an die Menschen sollen hier nicht besonders zusammengestellt werden; sie sind aus dem Text und aus der Inhaltsübersicht im vorhergehenden Abschnitt im Einzelnen zu ersehen und sollen, soweit sie für unsere gegenwärtige Untersuchung von Wichtigkeit sind, im Folgenden noch besonders zur Sprache kommen.

Wir kommen nämlich jetzt an einen Hauptpunkt: Es wird vielfach geglaubt, der Physiologus sei von Häretikern und zwar von Gnostikern geschrieben, eine Ansicht, die besonders Pitra vertritt. Wer aber überhaupt weiss, was Gnostiker sind, muss sich doch schon nach unbefangener Betrachtung des oben zusammengestellten dogmatischen Gehalts des Physiologus sagen, ein Mann, der in allen diesen Punkten orthodox geglaubt habe, könne zwar daneben in anderer Hinsicht immerhin noch Ansichten gehuldigt haben, die nicht als orthodox gelten können, ein Gnostiker aber könne er auf

alle Fälle unmöglich gewesen sein. Das wäre doch zum Mindesten eine ganz besondere, bisher unentdeckte Art von Gnostikern. Ebenso haltlos ist die Vermutung Cahier's, die auch weiter keine Anhänger fand, Tatian als Häresiarch der Enkratiten sei der Verfasser, der ja ohnehin (nach meiner Annahme) jünger ist als der Physiologus.[1] — Es muss nun aber auf die Punkte, die entweder wirklich nicht korrekt orthodox sind oder wenigstens von den genannten Schriftstellern als ketzerisch betrachtet werden, im Einzelnen eingegangen werden, um zu zeigen, dass all das den orthodoxen Charakter der alten Schrift nicht beeinträchtigt.

Fassen wir die Sache gleich beim dicken Ende an und beginnen mit den zusammengehörigen zwei einzigen Stellen, die wirklich häretisch sind; (denn was es mit den andern, die man dazu stempeln wollte, für eine Bewandtnis hat, werden wir nachher sehen). In der Auslegung der 1. Eigenschaft des Löwen (Geheimnis der Incarnation) heisst es nämlich von Christus: „Mit den Engeln wurde er ein Engel, *μετὰ θρόνων θρόνος* (cum thronis thronus), *μετὰ ἐξουσιῶν ἐξουσία* (cum potestatibus potestas), mit den Menschen ein Mensch, bis er herabstieg und in den Leib der Maria eingieng, um das in der Irre gehende Geschlecht der Menschen zu erlösen“. Dazu gehört folgende Stelle aus dem ebenfalls von der Incarnation des Herrn handelnden Abschnitt vom Einhorn: „Nicht vermochten die englischen Mächte ihn (unter sich) festzuhalten,[2] sondern er nahm seine Wohnung in dem Leib der wahrhaften immerwährenden Jungfrau Maria, und das Wort ist Fleisch geworden, etc.“ Das klingt nun allerdings nach der *ψευδώνυμος γνῶσις*, und lässt sich natürlich nicht mit der

---

[1] Land hat sich die, im Grunde ganz überflüssige, Mühe genommen, Cahier's Ansicht im Einzelnen zu widerlegen. Selbst wenn die von C. aufgeführten Punkte wirklich alle häretisch wären, wäre damit nichts bewiesen, da das Alles ja schon vor Tatian vorkommt.

[2] *οὐκ ἠδυνήθησαν αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις αὐτὸν κρατῆσαι.* Die armenische Überlieferung ist hier vollständiger, (nach der lat. Übersetzung bei Pitra): quum e coelo descenderet, non valuere angelicae potestates ipsum apprehendere; cum omnibus omnia factus est, donec descenderet, etc.

orthodoxen Lehre vereinigen. Aber das zu beweisen ist hier meine Aufgabe, dass der Mann, der diese häretische, oder sagen wir lieber unklare, Geschichte in sein Buch brachte, desshalb trotzdem im Übrigen ein orthodoxer Katholik gewesen sein kann.

Es wird nicht überflüssig sein und zur Klärung dieser Frage wesentlich beitragen, wenn ich zum bessern Verständnis dieser Dinge zuerst auf den Ursprung der Gnosis etwas eingehe. Wir haben eine noch unentwickelte und eine ausgebildete Gnosis zu unterscheiden. Mit der letztern mit ihrer ausgebildeten Emanations- und Aeonenlehre, und mit ihrem Dualismus, der offenbar auf eranischen Einfluss zurückgeht, haben wir es hier nicht zu thun, sondern eben nur mit der ältesten Gestalt, die sich, wie ihre Terminologie, auf missverstandene, falsch interpretirte Stellen der heiligen Schrift zurückführen lässt. Der Grundgedanke der ältesten Gnosis ist der, dass nicht Gott als Schöpfer und Beherrscher der Welt erscheint, sondern die von ihm zuerst geschaffenen himmlichen Mächte,[1] und dass dann durch deren schlechte Herrschaft die Herabkunft Christi notwendig wurde, um wieder Ordnung in der Welt herzustellen. So erscheint uns bei den ältesten erhaltenen Häreseologen (deren Bericht auf die leider verlorene Schrift des Martyrs Justinus zurückgeführt wird, die Hilgenfeld c. 147 ansetzt) die Gnosis in ihrem Ursprung. Von den Aeonen, die zuerst vom Urvater ausgehen und mit ihm in Einheit im ausserweltlichen Pleroma wohnen, während die schöpferischen und weltbeherrschenden Mächte Geister von untergeordneter Art sind, die einem gefallenen Aeon ihr Dasein verdanken, findet sich hier noch nichts. Aber gleichwohl entwickelten sich eben aus diesem Kern die künstlichen Gebäude der spätern gnostischen Sektengründer, die uns aber hier, wie schon gesagt, nichts mehr angehen. — Als „Herrscher dieser Welt“ wird im Johannesevangelium an drei Stellen in den Reden des Herrn der Teufel bezeichnet. 12, 31: *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω.* 14, 30: *ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.* 16, 11:

[1] für welche die Namen *ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἀρχαὶ* gebraucht werden.

ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται. Dazu kommen dann Stellen aus den Briefen des Apostels Paulus. II. Cor. 4, 4 heisst der Teufel der „Gott dieser Welt“, der den Sinn der Ungläubigen verblendet. (*ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων*) Eph. 2, 2 wird er als „Herrscher der Macht in der Luft“ bezeichnet. (*κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος.*) I. Cor. 2, 6 ist von „Herrschern dieser Welt“ in der Mehrzahl die Rede, welche zu nichte gemacht werden, und die Weisheit Gottes nicht kennen. (*σοφίαν λαλοῦμεν . . . οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων, ἀλλὰ λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν . . . , ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ κόσμου τούτου ἔγνωκεν.*) Auch der Apostelschüler Ignatius von Antiochien bezeichnet in seinen Briefen den Teufel gewöhnlich als *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου.* Aus diesen Stellen entwickelte sich die gnostische Lehre von den Herrschern dieser Welt. — Aber auch die Bezeichnungen der verschiedenen Arten der weltbeherrschenden Mächte im ältesten Gnosticismus finden sich schon in der heil. Schrift als Bezeichnungen der himmlischen Mächte. Röm. 8, 38 s.: *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, . . . οὔτε δυνάμεις.* Eph. 1, 21 heisst es, Christus sei *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.* Hier sind zwar die betreffenden Worte allerdings wohl in ihrem eigentlichen Sinn von Macht, Herrschaft, etc. gefasst; die Stelle gehört aber trotzdem hierher. Ebenso Col. 2, 10: *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.* Nach Eph. 3, 10 wird die Weisheit Gottes durch die Kirche den Herrschaften und Mächten unter den Himmlischen offenbart. (*ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς Ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ.*) Col. 1, 16 heisst es: in Christus „wurde Alles gegründet, was im Himmel und was auf der Erde ist, das Sichtbare und Unsichtbare, *εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.* Ferner heist es I. Petr. 3, 22 von Christus: . . . *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.* Dagegen werden Eph. 6, 12 auch die bösen Geister, welche

zugleich „Weltbeherrscher der Finsternis“ heissen, als gefallene Engel mit den gleichen Worten bezeichnet: *ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.* Dazu Col. 2, 15: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.* Daran schliessen sich entsprechende Stellen der apostolischen Väter. Ignatius von Antiochien ad Trall. c. 5: *δυνάμενος νοεῖν τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς, καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα.* Ignatius ad Smyrn. c. 6: *καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι.* Von Papias von Hierapolis ist ein Fragment überliefert, (ap. Andream Caesariensem in Apoc. c. 34, serm. 12), worin er von Engeln spricht, denen die Regierung der Welt anvertraut wurde: *ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε. καὶ ἑξῆς φησίν· εἰς οὐδὲν δὲ συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν.* Auch der Verfasser der Epist. ad Diognetum spricht von Engeln, die als Herrscher über die Erde und den Himmel gesetzt sind, und die er in Gegensatz stellt zu Christus als Gott und Weltschöpfer, c. 7: Gott bewerkstelligte die Erlösung, *οὐ, καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν, ἀνθρώποις ὑπηρέτην τινὰ πέμψας, ἢ ἄγγελον, ἢ ἄρχοντα, ἤ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια, ἤ τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις, ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων.* (Nach Jes. 63, 9: *οὐ πρέσβυς, οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτός.*)[1] — Dies sind also die Be-

[1] Bekanntlich hat sich dann auf Grund der Bezeichnungen für die himmlischen Mächte in den angeführten Stellen des Neuen Testaments die Lehre von den neun Engelchören ausgebildet, mit Hinzunahme der alttestamentlichen Cherubim und Seraphim. Die älteste Stelle ist wohl die des Pseudo-Dionys vom Areopag, de coelesti hierarchia c. 6, § 2: die *οὐράνιοι οὐσίαι* werden mit neun *ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις* bezeichnet, und danach in drei *τριαδικὰς διακοσμήσεις* geordnet: I. *θρόνοι, χερουβίμ, σεραφίμ.* II. *ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις.* III. *ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί.* Eine andere Anordnung gibt Chrysostomus, in Gen. hom. IV, c. 5: . . . *ἐὰν καὶ ἐπὶ τὰς ἀοράτους δυνάμεις ἔλθῃς, καὶ τὸν λογισμὸν ἀνατείνῃς ἐπὶ τας τῶν ἀγγέλων στρατιάς, τῶν ἀρχαγγέλων, τῶν ἄνω δυνάμεων, τῶν θρόνων, τῶν κυριοτήτων, τῶν ἀρχῶν, τῶν ἐξουσιῶν, τῶν χερουβίμ, τῶν σεραφίμ.* Überhaupt

griffe und Ausdrücke, aus deren Missbrauch die *ψευδώνυμος γνῶσις* sich entwickelte. Dass auch jene Begriffe, die in der spätern Gnosis in den Vordergrund treten, in ihrem Ursprung der heil. Schrift entnommen sind, möge hier gelegentlich auch erwähnt werden. Der gnostische Begriff des Pleroma konnte sich entwickeln aus Stellen wie Col. 1, 19: *ὅτι ἐν αὐτῷ* (in Christus) *εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*, oder Col. 2, 9: *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*. Und ebenso kann der eigentümlich gnostische Begriff der persönlich gefassten Aeonen sich recht wohl stützen auf Stellen wie I. Tim, 1, 17, wo Gott *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* heisst, oder Hebr. 1, 2: *δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*, oder Eph. 2, 2: *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*. Vgl. dann auch Clemens v. Rom, Ep. I. ad Cor. c. 61: *σὺ γάρ, δέσποτα, ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων*. Dessgleichen lässt sich auch die Unterscheidung einer pneumatischen, psychischen und choischen Natur im Menschen, die in den gnostischen Systemen eine so grosse Rolle spielt, zurückverfolgen auf

---

sehen wir, dass bloss die Neunzahl und die Namen feststehen, die Reihenfolge aber in der mannigfaltigsten Weise variirt. Gregorius M., hom. 34 in Evang. c. 7: Novem vero angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubim, atque seraphim. Isidor, Etym. VII, c. 5: angeli, archangeli, throni, dominationes, virtutes, principatus, potestates, cherubin et seraphin. Später übernehmen dann die Scholastiker natürlich die Geschichte auch, und spintisiren über die Funktionen dieser verschiedenen Arten himmlischer Geister; so Thomas v. Aquino in seiner Summa, dessen Ansichten in der Danteübersetzung von Philalethes, Note zu Paradiso XXVIII, 98 ff., dargelegt sind. — Bemerkt werden mögen hier noch einige englische Stellen. Aelfric (Ende des 10. Jahrh.) gibt im Sermo de initio creaturae (Homiliae catholicae, ed. Thorpe I. p. 10) eine von Isidor nur in einem Punkt abweichende Ordnung: englas and hêah-englas, throni, dom., princ., pot., virt., cher., ser. Dagegen mit Gregor übereinstimmend Aelfric in Dominica IV post Pentecosten (ib. p. 342), mit Übersetzungen der Namen (und beigefügten Erklärungen): Angeli sind geewedene Godes bodan; archangeli, hêalîce bodan; virtutes, mihta; potestates, anwealdu; principatus, ealdorscipas; dominationes, hlâfordscypas; throni, þrymsetl; cherubim, gefyllednys ingehygdes, oððe gewittes; seraphim, byrnende, oððe onælende. Offenbar hieraus entnommen in einer Homilie des 12. oder 13. Jahrh., Morris: Old English Homilies, I. p. 219.

I. Cor. 15, 46 ff. — Gewiss werden die ersten, die aus diesen Elementen die Gnosis entwickelten, sich dabei auch auf diese Bibelstellen berufen haben, und um so leichter konnten ihre Lehren dann, so lange sie sich noch in bescheidenern Grenzen hielten, mehr oder weniger auch in orthodoxe Kreise eindringen. Wissen wir ja doch, dass manche Häretiker, so lange sie äusserlich noch am Bibelglauben festhielten und nicht direkt mit der orthodoxen Kirche brachen, anfangs ohne Anstoss lehrten, und besonders in Alexandrien, womit wir es hier zu thun haben, und im Orient, wo die Gemüter für phantastische Geheimlehren empfänglicher waren als im Abendland. So trug der Gnostiker Valentinus zuerst in Ägypten seine Lehre vor, ohne als Häretiker betrachtet zu werden, (wobei er jedenfalls im Anfang noch zurückhaltender war) bis er (vor 140) nach Rom kam, wo er offen mit der Kirche zerfiel.[1] Und die syrische Kirche hatte „das eigene Schicksal, dass sie unter ihren Vätern zwei Ketzer, den weltscheuen Tatianus und den weltlich gesinnten Bardesanes verehrt hat."[2] Es darf uns also durchaus nicht wundern oder befremden, im 2. und 3. Jahrh., so lange eben die orthodoxe Lehre noch in kein festes System gebracht war, auch bei Leuten, deren Orthodoxie keinem Zweifel unterliegt, gelegentlich bedenkliche Dinge zu finden, wie denn auch das oben (S. 51) angeführte Fragment des Papias, der ein Schüler des Apostels Johannes war, gnostisch klingt. Das weiss doch ohnehin jeder, der sich mit jenen Jahrhunderten beschäftigt hat, dass die orthodoxe Lehre selbst erst durch mancherlei Gährungen sich abklärte, und dass die Ansichten über manche nachher verworfene Lehren im Anfang unsicher und geteilt waren. Ich erinnere nur noch an den Montanismus, der anfänglich auch noch von sehr orthodoxen Männern gegen seine Gegner verteidigt wurde, bis man ihn schliesslich allgemein verwarf und auch der Beitritt eines Mannes wie Tertullian seine Verwerfung nicht mehr aufhalten konnte.

Um nun nach diesen notwendigen Betrachtungen zu den

---

[1] S. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 285 f.
[2] S. Hilgenfeld, a. a. O., S. 518.

betreffenden Stellen unseres Physiologus zurückzukehren, so ist also zu bemerken, dass das Wenige, was in ihm wirklich auf gnostische Ansteckung hinweist, dem Gnosticismus in seinem Ursprung angehört. Und zwar finden wir eine merkwürdige Übereinstimmung gerade unseres Kapitels vom Löwen mit dem, was die ältesten Häreseologen als Lehre des Magiers Simon uns berichten. Es mag dabei ganz dahin gestellt bleiben, ob das wirklich auf die Person des Simon Magus der Apostelgeschichte zurückgeht; uns genügt es, dass die Sache dadurch, dass man sie dem angeblichen Vater der Gnosis beilegte, eben als die ursprüngliche Gnosis bestätigt wird. Nach dem Bericht des Irenäus nämlich, der auf den des Iustinus (nach Hilgenfeld c. 147) zurückgeführt wird, soll Simon gelehrt haben: *κακῶς διοικούντων τῶν ἀγγέλων τὸν κόσμον διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτούς, ἐπ' ἐπανόρθωσιν ἐληλυθέναι αὐτὸν ἔφη μεταμορφούμενον καὶ ἐξομοιούμενον ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις καὶ τοῖς ἀγγέλοις, ὡς καὶ ἄνθρωπον φαίνεσθαι αὐτόν.* (Nach der alten Übersetzung: ut et in hominibus homo appareret ipse.)[1] Sehen wir davon ab, dass hier Simon seine eigene Person damit in Verbindung bringt, sich selbst als den höchsten Gott ausgibt, der sich auch in Christus verkörperte, so bleibt als fester Kern stehen, dass die ältesten Gnostiker Solches von Christus lehrten. Ähnlich lassen auch noch spätere Gnostiker Christus herabsteigen „durch die sieben Himmel, deren Söhne er (in ihrer Gestalt) von der höhern Kraft entleert; denn aller Lichthauch eilt ihm zu“.[2] — Es wird aus dem früher Gesagten deutlich geworden sein, dass nicht Jeder, dem in diesen Jahrhunderten einmal etwas Menschliches passirt, desshalb gleich mit Haut und Haar als ver-

[1] Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 176 ff. Tertullian de anima 34 lässt ihn sagen: Hanc igitur esse ovem perditam, ad quam descenderit pater summus, Simon scilicet, et primum recuperata ea et revecta nescio humeris an feminibus, exinde ad hominum respexerit salutem quasi per vindictam liberandorum ex illis angelicis potestatibus, quibus fallendis et ipse configuratus aeque et hominibus hominem ementitus, in Iudaea quidem filium, in Samaria vero patrem gesserit.

[2] Hilgenfeld S. 247. — Das kann sich recht wohl an Col. 2, 15 (s. oben S. 51) anlehnen.

dammungswürdiger Ketzer betrachtet werden darf. Was aber den gegenwärtigen Irrtum im Besondern betrifft, so finden wir ihn voll ausgeprägt z. B. auch bei Origenes wieder, so besonders Comment. in Joh. I. 31 (Migne, Patrol. Bd. 14, S. 81), welche Stelle auch Land gegen Cahier anführt. Nachdem er hier von den Klassen der vernünftigen Wesen gesprochen hat, zuerst den Engeln, als deren Unterabteilungen *θεοί* (nach Ps. 135 und Ps. 49, 1: *Θεὸς θεῶν*), *θρόνοι, ἀρχαὶ* genannt werden, dann vom Menschen als *ἔσχατον λογικὸν*, heisst es vom Erlöser, er sei in viel göttlicherer Weise als Paulus (I. Cor. 9, 22) Allen Alles geworden, um Alles zu gewinnen und zur Vollkommenheit zu bringen (*ἵνα πάντα ἢ κερδήσῃ ἢ τελειώσῃ*): den Menschen sei er ein Mensch geworden, den Engeln ein Engel; für Letzteres wird auf Stellen des Alten Testaments hingewiesen, besonders auf die Erscheinung im brennenden Dornbusch, und auf Jes. 9, 6: „sein Name heisst Engel des grossen Rates“. Unter andern ähnlichen Stellen des Origenes ist noch Comm. in Joh. XIX, 1 anzuführen, wo es unter dem Bild der Stufen im Tempel zu Jerusalem, durch die man in's Allerheiligste gelangte, heisst, so vereinige Christus alle Stufen unserer Vollendung in sich, da er sowohl, unserer jetzigen Stufe entsprechend, menschliche Natur habe, als auch die der Engel und übrigen himmlischen Mächte, durch die wir nach diesem Leben emporsteigen werden. Nun wird ja die Sache selbstverständlich dadurch nicht orthodoxer, dass auch Origenes sie vorträgt, und es ist hier auch nicht meine Aufgabe, eine Apologie des Origenes zu schreiben; aber das wird doch jeder zugeben, der den Origenes überhaupt kennt, dass derselbe, mag er auch da und dort in heterodoxe Ansichten verfallen sein, gewiss dabei immer im besten Glauben zu Werke geht und in der Meinung, von der schriftgemässen Orthodoxie nicht abzuweichen. Man kann einzelne Stellen seiner Schriften als heterodox bezeichnen, aber den Mann selbst, den Verfechter der Orthodoxie, sollte man doch nicht zum Ketzer stempeln wollen. Wenn aber demnach noch ein Jahrhundert später der grosse Origenes diesem Irrtum verfiel, so darf es uns um so weniger wundern, ihn bei dem anonymen Verfasser des Physiologus auch zu finden. Wem

aber trotz Allem Origenes nicht als vollwichtiger Zeuge gilt, dem können Stellen von ganz unbeanstandeten Autoren vorgehalten werden, die ebenfalls mehr oder weniger hieran streifen. Herr Prof. Friedrich macht mich darauf aufmerksam, dass z. B. Irenaeus adv. haer. V. 20, 21 von einer „Recapitulation" des Himmlischen und Irdischen in Christus spricht; dass auch Cyprian (1. Hälfte des 3. Jahrh.) Testim. II. 5 von Christus sagt: quod idem Angelus et Deus; eine Auffassung, die dann stehend wird, so dass z. B. noch Arnobius iun. (Ende des 5. Jahrh.) die Frage behandelt, Conflictus de Deo Trino et Uno, I. 15, 18. Die ganze Anschauung geht auf die oben bei Origenes erwähnten Stellen des Alten Testaments zurück, in dessen Erklärung überhaupt, so lange die christliche Dogmatik noch in kein festes System gebracht war, eben jeder seine eigenen Wege gieng. Zu vergleichen ist auch noch die Stelle de Justinus Martyr, Dial. c. Tryph. Jud. c. 61, die, obzwar an sich orthodox, doch auch zu falscher Auffassung Anlass geben kann: *ἀρχὴν πρὸ πάντων κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα Κυρίου ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ Υἱός, ποτὲ δὲ Σοφία, ποτὲ δὲ Ἄγγελος, ποτὲ δὲ Θεός, ποτὲ δὲ Κύριος καὶ Λόγος.* Augustinus de Civ. Dei IX. 15 bringt die orthodoxe Lehre, vielleicht mit Bezug auf diesen Irrtum, folgendermassen zum Ausdruck: Ideo quando in forma servi, ut mediator esset, infra angelos esse voluit, in forma Dei supra angelos mansit; idem in inferioribus via vitae, qui in superioribus vita. In Sermo VII (Migne, Patr. Bd. 38, S. 64) spricht Augustinus davon, in wiefern Christus dem Moses im feurigen Busch in der Gestalt eines Engels erschienen sei, und er bei Jesaias magni consilii angelus heisse: mit dem Wort angelus solle nicht bezeichnet werden, dass er auch die Natur der Geister, die Engel heissen, gehabt habe, sondern nur seine Thätigkeit als Bote, als Verkündiger des Himmelreichs und Gesandter vom Vater (nach Joh. 6, 38).

Die erwähnte andere Stelle des Physiologus, in der Auslegung vom Einhorn, steht also damit in Zusammenhang, und heisst deutlicher ausgedrückt[1]: die himmlischen Mächte ver-

mochten Christus nicht bei sich festzuhalten, dass er nicht auf die Erde herabgestiegen wäre, um Mensch zu werden.

Was aber im Abschnitt vom Löwen die Auslegung von Ps. 23 betrifft, wonach die Engel im Himmel Christum bei seiner Himmelfahrt nicht kennen und desshalb fragen: „Wer ist dieser König der Ehren?“ so genügt es, diejenigen, die in dieser Behauptung der Unkenntnis der Engel eine Ketzerei riechen wollen, hinzuweisen auf Eph. 3, 9 f., wo es von dem von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnis der Erlösung heisst, es solle jetzt durch die Kirche den Engeln geoffenbart werden. Ferner auf I. Tim. 3, 16: „Gott wurde geoffenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, gesehen von den Engeln, verkündigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit“. Auch an das 18. Kapitel von des Ignatius v. Antiochien Epist. ad Ephes. werde erinnert, wonach die Jungfrauschaft Maria's, die Geburt des Herrn aus ihr und sein Tod dem Herrscher dieser Welt verborgen waren, aber *τοῖς αἰῶσιν* durch einen wunderbaren Stern geoffenbart wurden.

Sahen wir nun also, dass die besprochenen Stellen zwar an eine gnostische Irrlehre anklingen, wesshalb aber darum der Verfasser des Physiologus noch lange kein Häretiker gewesen zu sein braucht, so wird sich zeigen, dass die übrigen inkriminirten Dinge überhaupt gar nicht häretisch sind.

Ein Beweis gnostischer Häresie soll schon der blosse Gebrauch des Wortes *δημιουργός* sein, das zweimal vorkommt, cap. 4 und cap. 37, aber durchaus nicht mit dem Begriff des untergeordneten gnostischen Demiurgen und Archonten, sondern von Gott als Weltschöpfer in durchaus unanstössigem Sinn. Da man aber, wie gesagt, schon im Gebrauch des Wortes eine Ketzerei sehen wollte, so möge durch folgende Bemerkungen die nötige Klarheit über diesen Punkt hergestellt werden. Nehmen wir die apostolischen Väter zur Hand, so finden wir gleich bei Clemens v. Rom, ep. I. ad Cor. an mehreren Stellen Gott als Schöpfer mit dem Worte *δημιουργὸς* bezeichnet, s. besonders cap. 33. In der epist. ad Diognetum lesen wir cap. 8: *ὁ δεσπότης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων Θεός*, und in der schon oben (S. 51) angeführten Stelle cap. 7 wird

Christus als τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων bezeichnet, und als solcher, als Gott, eben von den Engeln unterschieden. Gehen wir dann in etwas spätere Zeit herunter, so finden wir, dass Justinus Martyr zwar in der Cohortatio ad Graecos c. 23 zwischen ποιητής und δημιουργός den Unterschied macht, dass ersteres Wort einen Schöpfer aus nichts, letzteres einen Bildner aus einer vorliegenden Materie bezeichne, wie er denn auch im Dialog mit dem Juden Tryphon, jedenfalls um Missverständnis zu vermeiden, Gott als Schöpfer meist den ποιητὴς τῶν ὅλων nennt; aber an anderen Stellen nennt er ihn trotzdem unbedenklich den Demiurgen: Apol. I. c. 8: τῆς μετὰ Θεοῦ τοῦ πάντων πατρὸς καὶ δημιουργοῦ διαγωγῆς ἀντιποιούμεθα. Ib. c. 13: . . . τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι. Dazu kommt c. 10: πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. Nach dieser Stelle könnte man annehmen, Justinus nenne den Schöpfer ποιητής, insofern er im Anfang aus dem Nichts die ἄμορφος ὕλη geschaffen habe, aber δημιουργός, insofern er dann aus dieser ὕλη die geordnete Welt gebildet habe. Aus späterer Zeit nenne ich nur noch den h. Chrysostomus, der doch auch kein Ketzer war, in dessen Homilien über die ersten Kapitel der Genesis aber auf jeder Seite mehrmals Gott der δημιουργὸς genannt wird.

Ferner sagt Pitra S. LXVIII: „Neque certe omnibus placuerit aut Christus ille, modo alatus et phoenici similis (p. 345), modo παμποίκιλος etiamque in spirituali natura variegatus (p. 352); neque incantatio πνευματικὴ διὰ πολιτειῶν ἀγαθῶν (p. 346)". Der erste Punkt bezieht sich auf die Auslegung der Geschichte vom Phönix, wo es von Christus heisst, er sei vom Himmel gekommen, die zwei Flügel gefüllt mit Wohlgerüchen, d. h. mit der himmlischen Lehre, eine bildliche Ausdrucksweise, an der doch wahrlich kein Anstoss zu nehmen ist, zumal manche Texte noch ausdrücklich bemerken, die zwei Flügel bedeuten die beiden Testamente. Wer sich aber dabei noch nicht beruhigen kann und meint, es sei unbedingt Ketzerei, allegorisch von Flügeln Gottes zu sprechen, der lasse sich eines Bessern belehren von Gregor I., Bischof von Rom, Moralium l. 32, 5, in c. 40 Job: . . . Ali-

quando autem ob avibus in illum similitudo trahitur, sicut per Moysen dicitur: „Expandit alas suas et assumpsit eos“. (Deut. 32, 11.) Et propheta ait: „Sub umbra alarum tuarum protege me“. (Ps. 16, 8.) Quia enim nos parvulos dum protegit nutrit, et non gravi atque onerosa, sed levi et blanda protectione nos refovet, dum suas in nos misericordias exerit, quasi more avium super nos alas tendit. Die Stellen liessen sich mit leichter Mühe vermehren, wie jeder weiss, der einmal das Alte Testament in der Hand gehabt hat; z. B. Ps. 60, 5. Ps. 62, 8. Mal. 4, 2. — Was den zweiten Punkt betrifft, so wird ja überhaupt zunächst die Weisheit Gottes *παμποίκιλος* genannt und dann Christus, in dessen menschlicher Erscheinung sie sich verkörpert habe (vgl. oben S. 61 die aus Justinus angeführte Stelle), und es genügt der Hinweis auf Sap. Sal. 7, 22 ff., und wegen des Ausdrucks selbst auf Eph. 3, 10: *πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ.* — Schlagen wir nun aber die dritte Stelle in Pitra's eigenem Text auf, so steht hier: . . . *ἵνα ἡμεῖς δι' εὐχῶν ἁγίων ἐκτείνωμεν τὰς χεῖρας, καὶ ἀναπέμπωμεν εὐωδίαν πνευματικὴν διὰ πολιτειῶν ἀγαθῶν.* Von incantatio also kein Wort, Pitra müsste nur *εὐωδία* so übersetzt haben, was sonst bei Leuten, welche Griechisch verstehen, Wohlgeruch heisst. Zu vergleichen ist II. Cor. 2, 14, wo von dem „Wohlgeruch der Erkentnis Gottes“ gesprochen und darauf Vers 15 gesagt wird: *ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ Θεῷ, κτλ.* Ferner sagt der Apostel ad Phil. 4, 18: *δεξάμενος . . . τὰ παρ' ὑμῶν, ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ.* Vgl. ferner Apoc. 5, 8. Oder soll in dem Beten mit ausgestreckten Händen die Zauberei liegen? Man weiss doch, dass dies im christlichen Altertum vielfach üblich war und sogar verlangt wurde, wie auch aus dem Physiologus selbst im Kapitel vom Ibis zu ersehen. (Andere Stellen werden unten noch aufgeführt werden.) Wie mir Herr Prof. Friedrich mitteilt, bespricht und verlangt dies noch Cassiodor (6. Jahrh.) als Nachahmung des Kreuzes und mit Berufung auf Bibelstellen: exposit. in Ps. 62, und exposit. in Ps. 44. — Ferner werden wir mit der Bemerkung überrascht, dass diejenigen Abschnitte, welche entweder von den Schlangen selbst handeln, oder worin Schlangen und Drachen als Feinde

anderer Tiere auftreten, nach dem Ophitismus riechen. Wer vom Ophitismus etwas mehr weiss, als dass das Wort von *ὄφις* herkommt, was Schlange heisst, und dann die betreffenden Stücke des Physiologus liest, wird nicht verlangen, dass diese Beschuldigung ernst gefasst und mehr darüber gesagt werde. — Auch der Abschnitt vom Magnet erregt Verdacht, wo es heisst: Wenn schon die Geschöpfe einander anziehen, wieviel mehr wird Gott, der Schöpfer des Alls, seine Geschöpfe an sich ziehen? Man sollte doch wissen, dass im Johannesevangelium 12, 32 der Herr sagt: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, so werde ich Alle an mich ziehen". Dazu vgl. noch Ps. 72, 28 (s. oben s. 32).

Nun aber kommen wir an den interessantesten Punkt von Pitra's Beweisführung, wo er nämlich auf's Schlagendste beweist, dass er selber in der That das Neue Testament nicht einmal ordentlich kennt. Nach der Erwähnung der hier zuerst behandelten Dinge aus dem Kapitel vom Löwen fährt er nämlich fort: „neque saniora quae paulo post, ubi de leone catellis insufflante: *οὕτως καὶ ὁ παντοκράτωρ Θεός, ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, ἐξήγειρε τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως,* ac si ille creationis primogenitus aliena potius quam sua virtute surrexerit". Auch Cahier findet das gleichermassen häretisch. Nehmen wir nun das Neue Testament zur Hand. Apostelgeschichte 2, 24: *ὃν ὁ Θεὸς ἀνέστησε, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου.* Ib. 2, 32: *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησε ὁ Θεός.* Ib. 3, 15: *ὃν ὁ Θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.* Ebenso ib. 3, 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30, 33, 34, 37; 17, 31. Ferner beim Apostel Paulus ad Rom. 4, 24: . . . *τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν.* Ib. 8, 11: *τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν.* I. Cor. 6, 14: *ὁ δὲ Θεὸς καὶ τὸν Κύριον ἤγειρε καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Ib. 15, 15: . . . *ὅτι ἤγειρε τὸν Χριστόν.* II. Cor. 4, 14: *ὁ ἐγείρας τὸν Κύριον Ἰησοῦν.* Gal. 1, 1: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ Πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Ferner Eph. 1, 20; 2, 5; Col. 2, 12; Thess. 1, 10; Hebr. 13, 20. I. Petri 1, 21. Dagegen lesen wir die deutlichen Worte des Herrn, wonach er kraft seiner eigenen Gottheit auferstanden ist. Joh. 2, 19: „Zerstöret diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn wieder

herstellen". Und Joh. 10, 18: „Niemand nimmt es (mein Leben) von mir, sondern ich lege es von mir selber nieder; ich habe die Macht, es niederzulegen, und ich habe die Macht, es wieder zu nehmen". Bei den apostolichen Vätern finden sich folgende Stellen, wonach Gott Vater Christum auferweckte: Clemens v. Rom, ep. I ad Cor. c. 24; Ignatius v. Antiochien ad Trall. c. 9 und ad Smyrn. c. 7; Polycarpus v. Smyrna ad Philipp. c. 2; während auf der anderen Seite z. B. in demselben Brief des Ignatius an die Smyrnäer c. 2 gesagt wird, Christus habe in Wahrheit sich selber auferweckt: *ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν.* — Und so gibt also auch unser Physiologus im Kapitel vom Löwen die Darstellung, dass der Vater Christum auferweckt, während er nach den Kapiteln vom Phönix und Panther von sich selbst aufersteht, beim Phönix mit ausdrücklicher Beziehung auf Joh. 10, 18. — Wir sehen aber auch, um auch dies noch zu erwähnen, dass die Theologen der ersten Jahrhunderte, welche noch die heilige Schrift zu studiren pflegten, keineswegs achtlos an diesem scheinbaren Widerspruch vorbeigiengen, wie denn z. B. Hippolytus, Portuensis episcopus (c. 220 bis 254 thätig) in der Auslegung des Segens Jakob's (Fragm. in Gen., Migne Bd. 10, S. 596) die richtige dogmatische Erklärung gibt: vermöge seiner göttlichen Wesenheit habe Christus sich selbst erweckt, während gemäss seiner menschlichen Natur, die den Kreuzestod erlitt, von dem Beistand des Vaters dabei gesprochen werde.[1] Hielt man ja doch auch der Häresie der Patripassianer, die keine Personen in der Gottheit unterschieden und in Christus den Vater herabgekommen sein und gelitten habe liessen, neben andern Stellen der h. Schrift, wo der Vater und der Sohn unterschieden werden, eben auch diese entgegen, wonach der Sohn vom

[1] . . . *Ἀναβιώσεται συλλήπτορα καὶ ἐπαγωγὸν ποιούμενος τὸν Πατέρα. δύναμις γὰρ ὢν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὁ Υἱός, τὸν ἴδιον αὐτοῦ ἐζωογόνει ναόν. ταύτῃ σεσώσθαι λέγεται παρὰ τοῦ Πατρὸς κεκινδυνευκὼς ὡς ἄνθρωπος, καίτοι κατὰ φύσιν ὑπάρχων Θεός, καὶ ὅλην αὐτὸς εἰς τό εὖ εἶναι συνέχων ὁρατὴν τε καὶ ἀοράτην κτίσιν. οὕτω που συνεὶς καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος περὶ αὐτοῦ φησι· „εἰ καὶ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας. ἀλλὰ ζῇ καὶ ἐκ δυνάμεως Θεοῦ".* (II. Cor. 13, 4.)

Vater erweckt wird; s. z. B. Hippolytus contra haeresin Noëti c. 4. Origenes meint, eben mit Rücksicht auf diesen scheinbaren Widerspruch sei im Segen Jakob's prophetisch gesagt: „Wer wird ihn erwecken?“ Und der hl. Ambrosius gebraucht folgenden beides vereinigenden Ausdruck: „Wer sonst könnte ihn erwecken, wenn er nicht sich selbst durch seine und des Vaters Macht erweckte?“[1] Eine ausführliche Darlegung gibt auch der hl. Augustinus, Sermo 52, c. 4, 13, in einer Auseinandersetzung gegen die Patripassianer.

Ein consequenter Ketzerrichter, der auch die nötigen häreseologischen Kenntnisse gehabt hätte, hätte auch den Abschnitt vom Adamas beiziehen müssen; da dies nicht geschehen ist, so thue ich's hier, um nichts zu verschweigen. Im Physiologus wird der Diamant, der Adamas heisst, *ὅτι πάντα δαμάζει, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς δαμάζεται,* als Bild Christi gebraucht, der Alles richtet und von Niemand gerichtet wird. Wir lesen nun bei Irenaeus adv. haer. I, 29, 3, dass in der Aeonenlehre der Barbelognostiker auch ein Aeon Homo, das Urbild des Menschen, vorkommt, der den andern Namen Adamas hat, quoniam neque ipse domatus est neque ii, ex quibus erat. Und die Naassener bezeichneten das höchste Urwesen selbst als Adamas.[2] Wenn aber auch wirklich der Verfasser des Physiologus durch Häretiker auf dieses Bild des Adamas gebracht worden wäre, was durchaus nicht notwendig ist, so hat er es jedenfalls in ganz unanstössiger Weise angewendet. Wegen des bildlichen Ausdrucks vgl. die von mir zum Text angezogene Stelle I Cor. 2, 15, und für das Bild des Diamants selbst Amos 7, 7, den lateinische Texte auch hereinziehen.

Zum Überfluss werde noch bemerkt, dass, während die meisten Gnostiker das Alte Testament verwarfen, dasselbe im Physiologus oft citirt wird, in durchaus rechtgläubigem Sinne, wonach auch im Abschnitt von der Ameise das Wort des Apostels Paulus zur Anwendung kommt: „Der Buchstabe

---

[1] De benedictionibus Patriarcharum 4, 20: Quis est alius qui resuscitet, nisi ipse se sua Patrisque resuscitet potestate?

[2] Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 253.

tödtet, der Geist macht lebendig.“ Die Ehrfurcht vor dem Alten Testament äussert sich auch darin, dass den Kapiteln vom Charadrius und vom Nachtraben eine ausdrückliche Apologie angehängt wird, dass Tiere, die nach dem Mosaischen Gesetz unrein sind, auf Christus bezogen werden. — Auch darauf darf hingewiesen werden, dass der Sündenfall in ganz orthodoxer Weise behandelt wird.

Von Manichäischem oder älterm Dualismus kann ebenfalls keine Rede sein; wenn der Teufel aufgeführt wird, so geschieht dies immer nur, um vor ihm zu warnen, oder um seine Besiegung durch Christus darzustellen (s. die Zusammenstellung oben S. 47); er erscheint also hier gar nicht anders als in der heil. Schrift selbst und bei den orthodoxesten Kirchenvätern.

Es bleibt nun noch der Vorwurf enkratitischer Häresie zu beantworten. Wenn im Kapitel vom Onager die Apostel zu den Patriarchen darin in Gegensatz gestellt werden, dass sie keine leibliche, sondern nur geistliche Nachkommenschaft gesucht hätten, so ist das ja allerdings historisch unrichtig, aber darum doch keine Ketzerei. Und überhaupt wissen wir doch, dass nicht nur manche ketzerische Sekten die Ehelosigkeit vorschrieben, sondern dass man auch in den rechtgläubigsten Kreisen von der ältesten Zeit an vielfach etwas Gott Wohlgefälliges darin sah, was teilweise auch mit der Erwartung des nahen Weltendes zusammenhängt. Gibt ja doch auch der Apostel Paulus im 1. Brief an die Korinther (Kap. 7), die ihn desshalb gefragt hatten, die Antwort, er persönlich halte die Ehelosigkeit für besser; diejenigen aber, welche das nicht über sich bringen, sollen heiraten; *κρεῖσσον γάρ ἐστι γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι.* Er bemerkt übrigens ausdrücklich, er habe darüber keinen göttlichen Auftrag empfangen, sondern sage das nur aus sich. Vgl. auch Apoc. 14, 4. Auch abgesehen von diesen Apostelstellen, sollte derjenige, der darin unbedingt Häresie sieht, doch zuvor bedenken, dass er damit dann auch Mönchstum und Priestercölibat für häretische Institutionen erklärt. Man vergleiche auch noch Athenagorae legatio pro Christianis c. 33 (177 dem Kaiser M. Aurel übergeben): *εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρί-*

στῆσαι τῷ Θεῷ. Doch da wahrscheinlich nur der Umstand, dass an einigen Stellen des Physiologus das Wort ἐγκρατής gebraucht wird, Pitra an die Enkratiten erinnert hat, so sei bemerkt, dass dieses Wort auch im Briefe des Apostels Paulus an Titus vorkommt, aus welcher Stelle wir sehen, dass das Wort nicht nur in der Bedeutung vorkommt, die es bei den Häretikern hat (und auch letzterer Gebrauch desselben ist wie gesagt an und für sich noch keine Ketzerei). Der Apostel beauftragt nämlich den Titus (1, 5), in den Städten Kreta's Älteste aufzustellen; und zwar solle der zu solchem Amt Berufene sein „tadellos, eines Weibes Mann, der gläubige Kinder hat", etc. Und dann heisst es unter den weitern Eigenschaften, die ein Vorsteher haben soll, er müsse auch ἐγκρατής sein. Wir sehen also, dass das Wort gar nicht den Cölibat notwendig in sich schliesst, sondern ursprünglich nur überhaupt einen moralischen Lebenswandel im Gegensatz zu zuchtloser Liederlichkeit bezeichnet. — Was den Abschnitt von der Krähe oder Turteltaube betrifft, so werden diese im ältesten Physiologus überhaupt noch nicht auf menschliche Verhältnisse, sondern mystisch auf Christus und die Kirche angewendet; wenn aber auch Jenes der Fall wäre, so könnte man doch wissen, dass Paulus I Kor. 7, 39 f. sagt: „Das Weib ist gebunden, so lange ihr Mann lebt; wenn aber ihr Mann gestorben ist, so ist sie frei zu heiraten wen sie will, nur geschehe es im Herrn. Seliger aber ist sie, wenn sie so bleibt, nach meiner Meinung". — Wenn dann behauptet wird, im Abschnitt vom Elephanten werde die Ehe überhaupt angegriffen, so ist das einfach nicht wahr; und übrigens ist ja das Ganze doch nur eine allegorische Darstellung des Sündenfalls nach der Erzählung der Genesis. Es genügt aber vollständig, gegen die, welche sagen, der Verfasser des Physiologus verwerfe die Ehe, nach der Weise enkratitischer Häretiker, darauf hinzuweisen, dass er ja doch im Anschluss an die heil. Schrift von der mystischen Ehe Christi mit der Kirche spricht, was doch gewiss nur auf Grund der Überzeugung von der Heiligkeit der Ehe geschehen kann.

Fragen wir nun nach der Entstehungszeit, so sind unter den Anhaltspunkten dafür gerade die zuerst besprochenen

wirklich gnostischen Anklänge hervorzuheben. Wir sahen, dass sie vollständig mit dem harmoniren, was uns als Lehre des angeblichen Vaters der häretischen Gnosis, des Simon Magus, berichtet wird; dass sie also auf eine frühe Zeit, da die Gnosis noch ihre spätere Entwicklung nicht erreicht hatte, hinweisen. Auch die Geschichte vom Adamas, wenn sie wirklich den Barbelognostikern entlehnt wäre, widerspräche nicht, da diese Sekte in unsern Quellen als ein Mittelglied zwischen den ältesten Simonianern und dem Häresiarchen Valentinus erscheint, welcher letztere vor 140 seine Thätigkeit beginnt. Wäre der Physiologus erst in der Zeit der Blüte der Aeonensysteme entstanden, so müsste man sich eher wundern, dass er nicht viel mehr Spuren von Ansteckung zeigte, während dabei trotzdem der Verfasser persönlich noch ein aufrichtiger Orthodoxer gewesen sein könnte. Es weist aber also Alles darauf hin, dass die Entstehung des Buches vor 140 fällt, und es hindert wenigstens nichts, dass es nicht noch im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts entstanden sein könnte, da ohnehin wenigstens schon bald nach Ablauf desselben die weitere Entfaltung der Gnosis beginnt. Ein äusseres Zeugnis aus der nächsten Zeit nach dieser angenommenen Entstehungszeit des Physiologus für das Vorhandensein desselben haben wir allerdings nicht; der erste christliche Autor, der, wie wir sehen werden, wenigstens höchst wahrscheinlich das Buch gekannt und benutzt hat, ist Justinus Martyr, der schon vor 150 schriftstellerisch thätig war, 168 den Martertod erlitt. Zuerst als *Φυσιολόγος* citirt wird das Buch von Origenes.

Die Frage nach dem Verfasser ist eine müssige: wir müssen uns damit bescheiden, dass wir ihn nicht kennen und nicht kennen können. Es genüge uns, constatirt zu haben, dass derselbe weder Tatian noch sonst ein alter Ketzer war. Das Wahrscheinlichste ist, dass der Autor von Anfang an sich gar nicht nannte, was besonders dann ja nicht befremden könnte, wenn das Buch ursprünglich zu Unterrichtszwecken bestimmt war, ein bescheidenes Schulbuch sein sollte, eine Annahme, durch die sich dann auch wieder das baldige Populärwerden so mancher Dinge daraus erklärte, sowie die

Erscheinung, dass man seinen Inhalt eben als Gemeingut betrachtete, also gewöhnlich ohne weitere Quellenangabe benutzte, und dass eben desshalb der Text nicht wie der eines bestimmten Autors unverändert fortüberliefert, sondern auch im Griechischen schon so mannigfach überarbeitet und erweitert wurde. Von der ältesten Zeit an, wo wir die Kenntnis dieses Buches in der Literatur nachweisen können, sehen wir, dass es entweder stillschweigend benutzt, oder eben als *Φυσιολόγος* citirt wurde. In spätern Jahrhunderten wurde dann das zu immer höherm Ansehen gelangte Buch verschiedenen berühmten Kirchenvätern zugeschrieben; manche Handschriften, und darunter die besten von den bekannten, legen es dem Epiphanius zu, andere dem Basilius, eine lateinische Bearbeitung dem Johannes Chrysostomus, und so werden noch mehrere andere Namen genannt; die alte lateinische Übersetzung wurde unter dem Namen des Ambrosius von Mailand in Umlauf gesetzt.

4. ÜBERLIEFERUNG DES GRIECHISCHEN TEXTES.

Es wurde schon bemerkt, dass der Physiologus als herrenloses Gut von Anfang an viel willkürlicher behandelt wurde, als Werke bestimmter Verfasser; und so kommt es denn, dass die zahlreichen griechischen Handschriften nicht etwa einen feststehenden Text gemeinsam überliefern, sondern im Grossen wie im Einzelnen sehr vielfach differiren. Den ältesten und ursprünglichsten Text bieten offenbar jene Handschriften, die der alten äthiopischen (und für den erzählenden Teil auch der alten syrischen) Übersetzung am nächsten stehen; von den mir bekannten also in erster Reihe Cod. Vind. Theol. 128, den ich meinem Text im Allgemeinen zu Grunde legen konnte. Auch Pitra's Haupthandschrift *Δ* gehört in diese Klasse, gibt aber doch schon da und dort einen modificirten Text, woran sich dann die armenische Übersetzung näher anschliesst. Die von Pitra mit *Γ* bezeichnete Pariser Handschrift stimmt in den Abschnitten, die sie enthält, häufig

näher mit der Wiener Handschrift überein als *A*; es sind aber überhaupt nur 15 Tiere darin behandelt; ob sie überhaupt nie mehr enthielt, oder ob sie verstümmelt ist, geht aus Pitra's Angaben nicht hervor; wie übrigens fast jede Handschrift ihre Eigentümlichkeiten hat, so ist auch unter dem Wenigen, was diese bietet, Einiges in sonst nicht bekannter Gestalt dargestellt.

Eine andere Textrecension von geringerm Wert ist durch Pitra's Cod. *Δ* vertreten, in manchen Abschnitten zwar mit der ersten Gruppe übereinstimmend, in andern aber in der Darstellung entweder ganz oder doch in Einzelheiten abweichend; häufig mit ganz anderer Fassung der Auslegungen, wie bei Pitra zu sehen, der diese Dinge abdruckt. Eine grössere Anzahl von Abschnitten fehlen ganz, wogegen dieser Text vier andere für sich eigentümlich hat: Storch, Pfau, Greif und Gorgo. Handschriften derselben Klasse, wenn auch jede im Einzelnen da und dort wieder für sich abweicht, sind die beiden Wiener Cod. Phil. 290 und Cod. Med. 29; die letztere, als eine medicinische Sammelhandschrift, bietet jedoch nur die naturgeschichtlichen Erzählungen. (Vgl. oben S. 45.)

Wieder eine andere Bearbeitung ist bis jetzt nur aus Pitra's Cod. *B* bekannt, wo sie nur aus 21 Abschnitten besteht. Es ist eine in der bestimmt hervortretenden Absicht unternommene Bearbeitung des alten Physiologus, die moralisirende Tendenz, wo eine solche vorhanden, stärker hervortreten zu lassen, anderswo eine solche unterzulegen. Aus diesem Grund werden die Auslegungen, äusserlich betrachtet, meist weitläufiger. Im Abschnitt vom Panther, der hervorgehoben werden möge, ist, um eine moralische Anwendung zu bekommen, die Buntheit desselben statt auf die Eigenschaften Christi auf die Tugenden gedeutet, mit denen der Mensch geschmückt sein soll; weiter werden dann die Tiere, die dem Panther folgen, sofort auch als die Tugenden ausgelegt: der Mensch soll aller Tugenden Freund sein, ein Feind aber des geistigen Drachen. Im Kapitel vom Löwen fehlen die nach Häresie riechenden Dinge. Die Erzählung vom Pelikan wird von allen bekannten griechischen Handschriften hier allein so dargestellt, dass es der Vater ist, der die Jungen

mit seinem Blut belebt, nicht die Mutter. (Diese Darstellung finden wir dann wieder im armenischen Physiologus und in der von Cahier mit C bezeichneten lateinischen Handschrift.)

Die sekundären Texte haben das im Allgemeinen mit einander gemein, dass sie, im Verhältnis zum alten Text an Umfang unvollständig, was Zufall sein kann, zugleich manche fremde Zusätze bieten, so die Zusatzabschnitte von *Δ* (s. oben). Ausser der Anfügung ursprünglich ganz fremder Tiere werden auch den im Physiologus altüberlieferten weitere Eigenschaften beigelegt; so dem Löwen in Gruppe *Δ* die List beim Fangen der Tiere; in *A* dem Einhorn eine weitere Eigenschaft; dem Hirsch und dem Geier in Gruppe *Δ*. Oder es werden einige von den bekannten Eigenschaften anders dargestellt: die des Pelikan neben der herkömmlichen Erzählung auf andere Weise in Pitra's Cod. *Γ*; Phönix in Gruppe *Δ*; Rebhuhn ebendaselbst; Strauss in *B*; abgesehen von kleinern Abweichungen der Darstellung in zahlreichen andern Fällen, die aus Pitra's Druck zu ersehen sind.

5. SPUREN DES PHYSIOLOGUS IN DER ÄLTERN GRIECHISCHEN UND LATEINISCHEN PATRISTISCHEN LITERATUR.

Justinus Martyr (s. oben S. 65), wie schon bemerkt, ist der erste, der wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit den Physiologus benutzt hat. Im Dial. c. Tryph. c. 36 wird dieselbe Auslegung von Ps. 23 gegeben, wie im Physiologus zur ersten Eigenschaft des Löwen, und zwar in einer Darstellung, die gerade wie eine etwas weitere Ausführung der im Physiologus gegebenen aussieht.[1] Immerhin könnten ja

[1] . . . . *Ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἐν οὐρανῷ ἄρχοντες ἑώρων ἀειδῆ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος ἔχοντα αὐτόν, οὐ γνωρίζοντες αὐτόν, ἐπυνθάνοντο· „Τίς ἐστιν οὗτος ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης“; καὶ ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ Πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου· „Κύριος τῶν δυνάμεων αὐτὸς οὗτός ἐστιν ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης“.* Wenn wirklich, wie es scheint, im Matthäusevangelium 21, 10 und 11 auf diesen Psalm bei der Schilderung des

beide auch aus einer gemeinsamen ältern Quelle geschöpft haben, die uns aber wenigstens nicht mehr vorliegt. Was dann in unserm Kapitel vom Ibis von der auch in der Natur vorbildlich sich offenbarenden Kraft des Kreuzeszeichens gesagt ist, scheint der noch weitern Ausführung dieses Gedankens in Justin's 1. Apologie c. 55 zu Grunde zu liegen,[1] während das Beispiel der ausgestreckten Arme des Moses dafür im Dial. c. Tryph. c. 90 aufgeführt wird. Die Stelle in der Oratio ad Graecos c. 5 aber, wonach der Logos die Begierden und Leidenschaften aus dem menschlichen Herzen herauszieht, wie der Zauberer die Schlangen aus ihrem Loch,[2] sieht ganz so aus, als ob dabei unser Kapitel vom Hirsch vorschwebe, dessen Darstellung hier mit der bekannten Erzählung von den Schlangenbeschwörern contaminirt worden wäre. Dass Justinus an Stellen, wo man es allenfalls erwarten könnte, nicht die Sage vom Phönix unter den natürlichen Beweisen für die Auferstehung des Fleisches mit aufführt, darf bei ihm als einem gebildeten platonischen Philosophen nicht befremden; als Beweis gegen seine Kenntnis des Physiologus ist dieser Umstand schon darum nicht annehmbar, weil Justinus doch gewiss den Brief des Clemens von Rom kannte, in dem sich schon vorher das Beispiel des Phönix findet.

Deutlichere Spuren finden wir bei Clemens von

Einzugs des Herrn in Jerusalem angespielt wird, so wäre es um so auffallender, dass man schon so früh auf jene andere Anwendung desselben verfiel.

[1] . . . *Κατανοήσατε γὰρ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ εἰ ἄνευ τοῦ σχήματος τούτου διοικεῖται, ἢ κοινωνίαν ἔχειν δύναται. θάλασσα μὲν γὰρ οὐ τέμνεται, ἢν μὴ τοῦτο τὸ τρόπαιον, ὃ καλεῖται ἱστίον, ἐν τῇ νηῒ σῶον μείνῃ· γῆ δὲ οὐκ ἀροῦται ἄνευ αὐτοῦ· σκαπανεῖς δὲ τὴν ἐργασίαν οὐ ποιοῦνται, οὐδὲ βαναυσουργοὶ ὁμοίως, εἰ μὴ διὰ τῶν τὸ σχῆμα τοῦτο ἐχόντων ἐργαλείων. τὸ δὲ ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἀλόγων ζώων διαφέρει, ἢ τῷ ὀρθόν τε εἶναι, καὶ ἔκτασιν χειρῶν ἔχειν, καὶ ἐν τῷ προσώπῳ ἀπὸ τοῦ μετωπίου τεταγμένον τὸν λεγόμενον μυξωτῆρα φέρειν, δι' οὗ ἥ τε ἀναπνοή ἐστι τῷ ζώῳ, καὶ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ.*

[2] *Καθάπερ ἐπαοιδὸς ἀγαθός, ἐκ φωλεοῦ ἐξερπύσαι ποιήσας, φυγαδεύει δεινὸν ἑρπετόν, οὕτως ὁ Λόγος ἐξ αὐτῶν τῶν τῆς ψυχῆς μυχῶν τὰ δεινὰ τῆς αἰσθήσεως ἀπελαύνει πάθη· πρῶτον ἐπιθυμίαν, δι' ἧς πᾶν δεινὸν φύεται, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, ἐρίθειαι, θυμοί, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.*

Alexandrien, der Kenntnis unserer Kapitel von der Viper,[1] Hyäne,[2] Sirene,[3] Perle (als Allegorie für Christi Geburt aus der Jungfrau)[4] und Magnet[5] zeigt, und ebenso die Geschichte von der Schlange Aspis, die sich die Ohren verstopft, in einer Weise anwendet, die noch auf die kurze Anspielung im alten Physiologus (s. oben S. 22) zurückgeht, noch ohne Eingehen auf die Art, wie sie die Ohren verstopft.[6] Wenn Strom. II, 23 die *πελειάδες, καὶ αἱ φάσσαι, καὶ τὸ τρυγόνων γένος, καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια*, darin, dass sie nur *ἐπιμιξίαν πρὸς ἓν* haben, den Menschen als Muster vorgehalten werden, so geht das nicht auf den Physiologus zurück, sondern eben auf die ältern naturgeschichtlichen Autoren, die in gleicher Zusammenstellung diese verschiedenen Taubenarten aufführen. Clemens liebt übrigens auch sonst allegorische Tierbilder, wo solche am Platz sind, wie er denn Cohort. ad Gentes c. 10 das nicht dem Physiologus entnommene schöne Bild von der Mutterliebe der Vögel auf die Liebe Gottes zu den Menschen anwendet.

Noch häufiger hat dann Origenes unsern Physiologus benutzt, der ihn auch, wie schon bemerkt, zuerst unter diesem Namen citirt („nam Physiologus de catulo leonis haec scribit“), in Gen. hom. XVII, 5, wo zur Erläuterung des Segen Jakob's die Geschichte von der Erweckung der todtgeborenen jungen Löwen aufgeführt und ausführlich ausgelegt wird. Noch bei einem zweiten Citat dürfen wir wohl annehmen, dass dasselbe ausdrücklich auf den Physiologus hinweisen soll, und zwar mit den Worten: secundum eorum physiologiam, qui de na-

---

[1] Clemens, Strom. IV, 16. (Migne, Patr. Bd. 8, S. 1308.)

[2] Paedagogus II, 10. (Migne Bd. 8, S. 500.)

[3] Cohortatio ad gentes c. 12. (Migne Bd. 8, S. 240.) Vergleichung des Lebens mit einer Schifffahrt, wobei die Sirenen, als Bild der Versuchung, zu vermeiden sind.

[4] Fragm. ex Nicetae catena in Matth. 12, 46. (Migne Bd. 9, S. 744.)

[5] Strom. VII, 2 (Migne 9, S. 413): *ὡς οὖν συγκινεῖται καὶ μικροτάτη σιδήρου μοῖρα τῷ τῆς Ἡρακλείας λίθου πνεύματι διὰ πολλῶν τῶν σιδηρῶν ἐκτεινομένῳ δακτυλίων, οὕτω καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἑλκόμενοι οἱ μὲν ἐνάρετοι οἰκειοῦνται τῇ πρώτῃ μονῇ, ἐφεξῆς δ᾽ἄλλοι μέχρι τῆς τελευταίας.*

[6] Cohort. ad Gentes c. 10. (Migne Bd. 8, S. 221.)

turis omnium animalium disputant (nach der Übersetzung des hl. Hieronymus), in der 2. Hom. in Cant., c. 11, wo zur Exegese von Cant. 2, 9 („mein Freund ist gleich dem Reh oder den Jungen der Hirsche auf den Bergen Bethel") unsere Kapitel vom Hirsch und von der Dorkas beigezogen werden: mit letzterer werde der Bräutigam, der den Herrn bezeichnet, wegen ihres scharfen Blicks verglichen, mit dem Hirsch, weil dieser Schlangen tödte. In seinem spätern grössern Commentar zum Hohenlied führt er sodann zu dieser Stelle ebenfalls dieselben Dinge wieder an. Das Bild des Hirsches, der Schlangen frisst, ohne von ihrem Gift Schaden zu leiden, scheint Origenes überhaupt besonders geliebt zu haben; ich habe es ausserdem noch zweimal bei ihm gefunden: einmal Hom. 18, 9 in Jerem. (Migne Bd. 13, S. 481), in Anwendung auf den Gerechten, anknüpfend an die Psalmenstelle: „Wie der Hirsch sich sehnt nach Wasserquellen, so sehnt sich meine Seele nach dir, o Gott"; ein anderes Mal (in Matth. l. XI. Migne Bd. 13, S. 968) zur Erklärung von Jes. 35, 6: „dann wird der Lahme wie ein Hirsch springen". Den Fuchs gebraucht er einmal als Bild der bösen Geister (in Num. hom. XI, c. 5), ein anderes Mal als Bild der Irrlehrer (Comm. in Cant., l. IV, zu 2, 15: „fangt uns die kleinen Füchse"), mit Beiziehung der auch im Physiologus angezogenen Bibelstellen, und wohl auch in Erinnerung an denselben, wenn auch die Geschichte von seinem Sichtodtstellen nicht mit angebracht wird. Zu Ps. 102 wird die Verjüngung des Adlers erwähnt, zu Jeremias 17, 11 die Stelle vom Rebhuhn entsprechend erläutert, ohne dass aber die Geschichte von dessen Eierdiebstahl ausdrücklich erzählt würde. Die Turteltaube wird in den Homilien zum Hohenlied nach der Seite ihrer Liebe zur Einsamkeit,[1] im grössern Commentar (in Cant. l. II, zu 1, 10) in Bezug auf ihre Mono-

[1] In Cant. hom. II, c. 12. Der heil. Geist werde bald mit dem Bild der Turteltaube, bald mit dem der Taube bezeichnet; und zwar im Gegensatz zu der Taube, die gern inmitten der Menschen ist, dann als Turteltaube, wenn es sich um grosse und schwierige Geheimnisse handle, die nicht viele fassen können, weil dies ein Vogel sei, quae semper in montium iugis et arborum verticibus commoratur; ebenso, wenn der Geist auf die Propheten in ihrer Zurückgezogenheit herabkomme.

gamie zur mystischen Erklärung beigezogen. An unser Kapitel von der Schwalbe klingt eine Stelle aus der Exhortatio ad martyrium an, wo das Martyrium in Anlehnung an Cant. 2, 10 als der Winter bezeichnet wird; zu dem, der es standhaft ertrage, werde dann der Herr auch sagen: steh auf, der Winter ist vorüber. Auch dass de Oratione c. 13 von Seelen gesprochen wird, die vom heil. Geist schwanger sind,[1] kann an den Physiologus (Geier) erinnern. Der Diamant wird zur Erklärung von Jer. 50, 23 (in Jer. hom. 20) angeführt; der Teufel ist der in dieser Prophetenstelle genannte Hammer der Erde, dessen Macht zerbricht, wenn er auf etwas trifft, das härter ist als er, d. i. auf den Gerechten, der gleich einer diamantnen Mauer ist oder einem Diamant in der Hand des Herrn. (Amos 7, 7.) Zu Matth. 13, 45 (Migne Bd. 13, S. 849) wird mit Berufung auf ein Steinbuch (*ὁ ἀναγράψας περὶ λίθων*) die nicht in den Physiologus übergegangene Geschichte von dem König der Perlmuscheln, dann auch die wunderbare Entstehung der Perle erzählt, und jener König der Perlen auf Christus ausgelegt. Wenn die Unterlage der Allegorie also hier auch aus anderer Quelle entnommen ist, so ist die Allegorie doch im Geist des Physiologus ausgeführt. Dasselbe ist von der Stelle vom Geier zu sagen, der contra Celsum I, 37 als Beispiel der jungfräulichen Geburt angeführt wird, da es nur weibliche Geier gebe, die *χωρὶς μίξεως* das Geschlecht fortpflanzen.[2]

In den Pseudo-Clementinischen Recogn. XVIII, 25 (die Hilgenfeld u. A. noch in's 2. Jahrh. setzen, Andere später) werden die von Hyäne und Wiesel erzählten naturwidrigen Dinge in dem Sinne angeführt, dass der Schöpfer

---

[1] *Ψυχαὶ .... ἀπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ ἐπιμόνου εὐχῆς κυήσασαι, σωτηρίους λόγους θεωρημάτων ἀληθείας πεπληρωμένους γεγεννήκασιν.*

[2] Die Stelle vom Phönix, contra Celsum IV, 98 geht dagegen den Physiologus nichts an, weil darin ja überhaupt nur auf eine Behauptung des Celsus Bezug genommen und geantwortet wird, der, um zu beweisen, dass in der Natur der Tiere etwas Höheres gegenüber den Menschen sei, u. A. auch den Phönix aufgeführt hatte, ganz in der alten Darstellung des Herodot, und zwar als Muster kindlicher Pietät, da der Junge den Alten zum Begräbnis nach Heliopolis bringe.

diese Ausnahmen gemacht habe, um dadurch zu zeigen, dass die sonstige regelrechte Ordnung in der Fortpflanzung der lebenden Wesen ein Werk seiner weisen Vorsehung, nicht einer blinden Naturnotwendigkeit sei. Dass hier vom Wiesel gesagt ist, es gebäre durch's Ohr, schliesst jeden Zweifel an Benutzung des Physiologus aus, da wir sahen, dass dies ein früher nicht vorkommendes Missverständnis ist.

Wir sehen schon aus den angeführten Beispielen, wie schon frühzeitig (und in den folgenden Jahrhunderten ist dies immer mehr der Fall) die Anführung gewisser von diesen Bildern bei bestimmten Gelegenheiten geradezu stehend wird. So zur Exegese von Gen. 49 die Erzählung vom Löwen, zu den betreffenden Stellen des Hohenliedes die vom Hirsch, u. A. m., später besonders noch zu den Stellen der Evangelien die Geschichten von der klugen Schlange und von der Viper. Dessgleichen wird die Entstehung der Perle als Bild für die Menschwerdung Christi beliebt, so in einer dem Gregorius Thaumaturgus, Schüler des Origenes, beigelegten Homilie. (Hom. I in Annunt. V. Mariae. Migne Bd. 10, S. 1152.) Die Sage vom Phönix als natürlicher Beweis der Auferstehung kommt doch auch immer noch vor, so in den Pseudo-Clement. Const. Apost. V, 7 (die Mansi an den Anfang des 4. Jahrh. setzt); bei Cyrillus von Jerusalem († 386), Cateches. XVIII, 8, aber nicht nach dem Physiologus, sondern nach Clemens v. Rom, den er ausdrücklich citirt; auch bei Epiphanius († 403), Ancoratus c. 84.

In die Commentare der biblischen Schöpfungsgeschichte, welche den Zweck haben, die Weisheit des Schöpfers aus der Schöpfung zu zeigen, geht natürlich auch ein oder das Andere aus unserm Physiologus über, obwohl in die wertvollern Werke dieser Art, wie das Hexaëmeron des Basilius oder das lateinische des Ambrosius, eben nicht sehr viel, da es ja natürlich nicht Aufgabe dieser Schriften war, eine förmliche Tiergeschichte in sich aufzunehmen. Wenn Letzteres gleichwohl der Verfasser des unter dem Namen des Eustathius überlieferten Comment. in Hex. that, der unter vielem Andern auch das meiste naturgeschichtliche Detail des Physiologus mit ausschrieb (bei der Eidechse sogar auch die

Auslegung mit, so ist das eben eine Geschmacklosigkeit, die aber bei einem solchen zusammengestohlenen Machwerk nicht befremden kann.

Von spätern griechischen Kirchenvätern mögen nur noch, als hervorragende und einflussreiche Autoren, Epiphanius und Chrysostomus betrachtet werden. Bei Epiphanius finden wir, ausser der schon erwähnten Stelle vom Phönix, eine Auslegung der Worte: „Seid klug wie die Schlangen" (adv. haer. l. I, t. III, 38, 8), wobei (mit dem Citat: *ὥς φασιν οἱ φυσιολόγοι περὶ τούτου τοῦ ζώου*) die beiden Eigenschaften der Schlange, dass sie das Haupt mit Preisgebung des Leibes schütze, und dass sie vor dem Trinken ihr Gift ablege, als dasjenige bezeichnet werden, was an ihr klug und für den Menschen im geistigen Sinne nachahmenswert sei. Dann zieht sich durch das ganze Werk gegen die Häresien der Vergleich der verschiedenen Häresien mit verschiedenen Arten giftiger Schlangen. So wird dann eine Art von zuchtlosen Gnostikern mit der Viper verglichen und deren Natur nach dem Physiologus dabei ausführlich erzählt (l. I, t. II. haer. 26.) An einer andern dieser Stellen (l. II. t. I. haer. 51, 1) wird auch, im Anschluss an Ps. 29, 9: *φωνὴ Κυρίου καταρτιζομένη ἐλάφους,* von den Hirschen gesprochen, welche die verderblichen Schlangen ausrotten.[1] Dem Epiphanius selbst angehören dürfte die im Geist des Physiologus ausgeführte mystische Deutung der Löwin auf Maria (adv. haer. l. III. t. II. haer. 78, 12), die er noch damit entschuldigt, dass, wenn Christus in der Bibel mystisch der Löwe heisse, seine Mutter auch Löwin genannt werden dürfe, nämlich in Bezug auf jene Erzählung, dass die Löwin nur einmal, und zwar ein vollendet entwickeltes Junge gebäre, dann aber zu weiterem Gebären untauglich werde, gleichwie die heilige Jungfrau nur den Erlöser gebar. — Bei Chrysostomus haben wir auch wieder die schon stehend gewordenen Bilder vom Hirsch als Symbol der Gerechten (in Ps. 41, c. 5), von der Schlange, deren Klugheit darin bestehe, ihr Haupt zu schützen (in Ps.

[1] U. A. erklärt auch Basilius, in seiner Auslegung des Psalms selbst, diese Stelle auf gleiche Weise.

114, und in Matth. hom. 33, 2), von der Viper als Bild der vater- und muttermörderischen Pharisäer (in Matth. hom. 11, 2). Wohl unecht ist die unter dem Namen des Chrysostomus überlieferte Homilie von der Turteltaube, in mystischer Anwendung auf die Kirche.

Auch die lateinischen Kirchenväter kennen und benutzen den Physiologus schon früh, natürlich also zunächst den griechischen, wesshalb die ältern bis in's 4. Jahrh. noch in diesem Zusammenhang zu betrachten sind. Den Anfang macht schon Tertullian (c. 150—230), der besonders in seiner Schrift von der Auferstehung des Fleisches (cap. 13) wieder unter den Beweisgründen aus Analogie der Naturerscheinungen mit seiner glänzenden Rhetorik die Geschichte vom Phönix vorträgt, nach der durch den Physiologus eingebürgerten Darstellung von der Verbrennung und Wiederbelebung desselben Phönix in verjüngter Gestalt. Eine zweite Stelle finden wir in seiner witzigen Verteidigungsschrift de pallio (gegen die, welche ihn getadelt hatten, dass er die toga mit dem pallium vertauscht habe); hier werden c. 3 unter mehreren Tieren, die ihre äussere Gestalt verändern, Schlange, Hyäne und Hirsch mit ihren im Physiologus erzählten Eigenschaften aufgeführt (auch der Hirsch wegen der Verjüngung, die mit seinem Schlangenfrass in Verbindung gebracht wurde).

Aus der patristischen Literatur der nächsten Jahrhunderte kann ich natürlich nur einige der hervorragendsten Erscheinungen herausheben. — Nicht ohne Grund hat der lateinische Übersetzer seinem Werk gerade den Namen des Ambrosius (340—97) vorgesetzt, da dieser wirklich den Physiologus fleissig benutzt hat, nicht sowohl in seinem Hexaëmeron,[1] als vielmehr in seinen andern Schriften. Die Geschichte vom Phönix führt auch er noch als einen Beweisgrund für die Auferstehung an (de excessu fratris sui Satyri l. II de fide resurrectionis, c. 59), und zwar nach der Darstellung, dass der Phönix in seinem Nest sterbe und verwese, und aus

[1] Es ist zu beachten, dass dagegen in diesem Werk auch schon eine Reihe von den Dingen eine Rolle spielen, die dann im Mittelalter durch andere Vermittlung in die Physiologusbearbeitungen kommen.

seiner Verwesung sich dann ein Wurm und in weiterer Entwicklung der neue Vogel bilde; doch fügt er am Schluss bei, nach anderer Erzählung verbrenne er sich und entstehe aus der Asche wieder. In der erstern Darstellung erzählt er die Geschichte auch im Hexaëmeron V, c. 23, § 79 und 80, hier mit moralischer Anwendung: Nach dem Beispiel dieses Vogels soll der Mensch sich den Glauben als schützendes Nest nehmen und anfüllen mit den Wohlgerüchen der Tugenden. Und noch ein drittes Mal spricht er in der Auslegung von Psalm 118 vom Phönix, diesmal aber von seiner Verbrennung und Wiederentstehung aus der Asche, auf welche Weise er sich ohne libidinis illecebrae fortpflanze, was neben der keuschen Treue der Turteltaube zu Ps. 118, v. 145: „Ich will deine Gerechtigkeit aufsuchen", unter den Beispielen dessen aufgeführt wird, was auch an unvernünftigen Tieren vermöge der göttlichen Vorsehung Gerechtes sich finde. Die Turteltaube bringt er auch im Hexaëmeron V, c. 19. Zur Erklärung von Cant. 2, 9 zieht auch er wieder die Erzählung von den Eigenschaften von Dorkas und Hirsch herbei (in Ps. 118, Sermo 6, 12); zu Matth. 10, 16 die Klugheiten der Schlange an mehreren Stellen, wo er die Worte anführt (In Ps. 118, 20, 2. In Ps. 37, 8. De Fide III, 16); zu Ps. 102, 5; „Deine Jugend wird sich erneuen wie die des Adlers", eben die Geschichte von der Verjüngung des Adlers als Bild der Wiedergeburt aus dem Sakrament der Taufe, in einer sehr seltsamen Darstellung und wohl mit dem Phönix vermengt.[1] Den Brief, in dem nach der Prophetenstelle die Geschichte vom Rebhuhn erzählt und ausführlich ausgelegt wird (epist. 32), habe ich schon erwähnt. Neben dieser Verwendung in der Exegese gebraucht Ambrosius auch schon einige dieser Bilder rein allegorisch und nur als Redeschmuck; so wenn er sagt: „Alles was der Ungerechte spricht ist Ungerechtigkeit, die auf ihren Urheber zurückfällt", gleichwie

[1] De Poenitentia II, 2, 3: „Renovabitur sicut aquilae iuventus tua": quod etiam aquila, cum fuerit mortua, ex suis reliquiis nascitur, sicut per baptismatis sacramentum, cum fuerimus peccato mortui, renascimur Deo, ac reformamur.

die Viper in der Geburt die Mutter tödtet. (In Psalm 35, v. 2.) Und ein andermal werden die Bilder von der Viper und von der Schlange, die ihr Haupt schützt, auf den Wucher angewendet. (De Tobia c. 12, 41.)

Bei Hieronymus (331—420) haben wir wieder die beliebten Allegorien von der Schlange, die das Haupt schützt (in Matth. l. I, zu 10, 16), von der Monogamie der Turteltaube (adv. Jovin. I, 30, mit dem Citat: legamus physiologos), von der Verjüngung des Adlers (Comm. in Js. l. XII, zu 40, 27, mit Beiziehung von Ps. 102, 5). Zu Jeremias 17, 11 (Comm. in Jer. l. III.) erzählt er die Geschichte vom Rebhuhn, jedenfalls indirekt nach dem Physiologus, nach seiner Meinung aber nach dem Bericht der Alten (er nennt als Gewährsmänner ausdrücklich Aristoteles, Theophrast, Plinius); schon Bochart hat bemerkt, dass das ein Gedächtnisfehler des Hieronymus sei. Eine Anwendung davon gibt er zuerst auf die Reichen, die sich ungerechten Mammon zusammenscharren, den sie vielleicht (nach Luc. 12, 20) durch plötzlichen Tod unerwartet verlassen müssen, wie das Rebhuhn von den gestohlenen Jungen, die es nicht gebar, auf einmal verlassen wird. Diese Anwendung scheint dem Hieronymus selbst anzugehören; als Auffassung Anderer fügt er dann auch die des Physiologus an. Zu Jesaias 14, 1 legt er die Bedeutung der Sirenen und Onokentauren nach dem Physiologus aus, und zu Amos 7, 7 gibt er von der Härte des Adamas (nach Xenokrates erzählt, vgl. oben S. 28) die Anwendung auf den Herrn, wie auf seine Heiligen und Apostel; dass Bocksblut den harten Stein erweiche, bedeute die libido, die auch einen solchen festen Diamant, der jeder andern Versuchung Stand halte, zerstören könne. Und in dem Brief an die Nonne Demetrias bringt er das Bild von Taube und Habicht: Von den Nonnen eines Klosters solle keine allein ohne Begleitung der andern und ohne die Vorsteherin ausgehen, weil sonst der Teufel sie leicht in seine Gewalt bekomme, nach diesem Bild. (Epist. 130.)

In welchem Sinne der h. Augustinus (354—430) den Gebrauch solcher Bilder für nützlich hielt, erfahren wir aus seiner Erklärung zu Psalm 102, wo er zu Vers 5 von der

Verjüngung des Adlers spricht, die darin bestehe, dass er seinen zu lang gewachsenen Schnabel, der ihm das Fressen unmöglich mache, an einem Fels zerbreche, um dies eben wieder zu ermöglichen und dadurch gewissermassen neu belebt und verjüngt zu werden, wie wir uns am Fels Christus verjüngen sollen.[1] Dieses Beispiel vom Adler, wie das vom wachsenden Mond, soll uns unsere Auferstehung zur Unsterblichkeit nicht beweisen (denn in der sinnlichen Natur gibt es nur eine gleichnisweise Auferstehung, die wieder der Veränderung und Vergänglichkeit unterworfen ist), aber sinnbildlich bedeuten.[2] „Der Adler wird nicht zur Unsterblichkeit erneuert, wir aber zum ewigen Leben; aber darum ist von ihm das Gleichnis genommen, weil auch uns ein Fels von dem frei machen soll, was uns hindert. Bilde dir darum nichts ein auf deine eignen Kräfte; nur der feste Fels befreit dich von dem Alter: „der Fels aber war Christus". (I Cor. 10, 4.) In Christus wird sich erneuern gleich der des Adlers unsere Jugend". Gleich darauf kommt er nochmals auf dieses Bild zurück, wo er sagt, wir können nur dann ganz gesättigt werden mit der Erkenntnis Gottes, wenn wir an diesem Fels uns verjüngen, um das himmlische Brot essen zu können, ihn, der gesagt hat: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabkam". (Joh. 6, 41.) — In der Erklärung von Ps. 101 (V. 7 u. 8), wo Augustinus Verschiedenes über die sinnbildliche Bedeutung der dort genannten Vögel beibringt, hat er sich auch unsere Geschichte vom Pelikan angeeignet. Er lässt es dabei dahingestellt, ob es sich mit diesem Vogel wirklich so verhalte, führt es aber gleichwohl an, weil er ein passendes Gleichnis darin sieht, das auch ganz zulässig sei, weil ja doch der Herr selbst sich mit einer Henne verglichen habe, die in Mutterliebe ihre Jungen sammeln wolle (Matth. 23, 37); das Sinnbild werde also ganz passend auf Christus angewandt, durch desen Blut wir zu wahrem Leben

[1] Dies ist die Stelle, welche der Bearbeiter der Dicta Chrysostom im Kapitel vom Adler citirt; vgl. hinten den deutschen Physiologus.

[2] Data est enim similitudo, quantum de re mortali potuit trahi ad rem utcunque significandam immortalem, non ad demonstrandam.

berufen sind. Aber auch der Umstand, dass dieser Vogel zuvor die Jungen tödte, sei passend anzuwenden, nach den Worten Deut. 32, 39: „Ich werde tödten, und ich werde lebendig machen; ich werde schlagen, und ich werde heilen". „Oder wäre Saulus als Verfolger gestorben, wenn er nicht vom Himmel wäre geschlagen worden? oder wäre er als Verkündiger des Evangeliums (praedicator) erweckt worden, wenn er nicht mit Christi Blut wäre lebendig gemacht worden?"

6. DIE ALTEN ÜBERSETZUNGEN.

Wir haben gesehen, welcher Verbreitung sich der Physiologus bei den Griechisch verstehenden Christen vom 2. Jahrhundert an erfreute. Es ist in Folge dessen sehr begreiflich, dass er mit andern theologischen Schriften schon früh auch von den orientalischen Völkern, bei denen das Christentum Eingang fand, aufgegriffen und in ihre Muttersprachen übersetzt wurde. Man übersetzte ihn in's Aethiopische, Armenische, mehrmals in's Syrische, später auch in's Arabische.

1) Unter diesen Übersetzungen ist die äthiopische[1] desshalb die wichtigste, weil sie den verhältnismässig ursprünglichsten Text vollständig wiedergibt. Die Entstehung derselben setzt Hommel (Einleitung S. XVIII) in den Anfang oder die Mitte des 5. Jahrhunderts. Sie gehört jedenfalls „in die erste Blütezeit der äthiopischen Literatur, in die Reihe der vom 4.—7. Jahrhundert angefertigten Übersetzungen, die direkt aus griechischen meist in Alexandrien entstandenen Originalen geflossen sind". Und zwar meint Hommel also, dass sie ziemlich dem Anfang dieser Periode angehöre und dass der Physiologus wohl zugleich mit der alexandrinischen Bibelübersetzung und dem Hirten des Hermas zu den Äthiopen gekommen sein dürfte. — Der Übersetzer verstand sehr schlecht

[1] Nach einer Londoner Handschr. des British Museum und einer Pariser, mit Vergleichung einer Wiener, herausgegeben von Hommel 1877, mit deutscher Übersetzung.

Griechisch, und seine Arbeit wimmelt von Übersetzungsfehlern; aber er änderte nichts an seinem Original, machte auch keine selbstständigen Erklärungsversuche, wo er etwas nicht verstand, sondern gab ganz ruhig Verstandenes und Unverstandenes wieder, so gut er's eben zusammenbrachte; darin liegt aber für uns eben der Wert der Übersetzung. Hommel hat schon in seiner Ausgabe angenommen, dass das, worin der äthiopische Text mit Pitra's Cod. *A* nicht übereinstimme, schwerlich vom Übersetzer willkürlich gefasst, sondern wohl von ihm schon so in seiner Vorlage gefunden worden sei; das hat sich nun durch den Text des von mir benutzten Wiener Cod. Theol. 128 vollständig bestätigt, da die meisten und wichtigsten dieser Stellen sich hier wirklich so finden, wie sie dem Äthiopen vorgelegen haben müssen. Um so sicherer dürfen wir daraufhin annehmen, dass auch das noch, was auch in diesem griechischen Text sich nicht übereinstimmend mit dem äthiopischen findet, gleichwohl in der Vorlage des Übersetzers so gestanden haben wird, wie er es gibt. — Dieser Physiologus hat die Überschrift: „Die Schrift des seligen Fîsâlgos, welche er über die Landtiere und Vögel verfasst hat, wie sie viele Gleichnisse und viele Typen in sich haben, zum Nutzen derer, die es lesen".

2) Der armenische[1] Physiologus soll nach Pitra, der es auf die Autorität der Mechitaristen hin annimmt, aus griechischen Handschriften des 4. Jahrh. übersetzt sein. So hoch hinauf wird er nun wohl nicht zu setzen sein, wenn er auch jedenfalls sehr alt ist. Im erzählenden Text stimmt er meist mit dem griechischen Physiologus überein, während die Auslegungen gewöhnlich von allen bekannten griechischen Texten mehr oder weniger stark abweichen, so zwar, dass darin eine jüngere Bearbeitung, vielleicht Willkürlichkeit des Übersetzers, unschwer zu erkennen ist. Dieser Text enthält

[1] Herausgegeben nach 2 Handschr. der Mechitaristen in Venedig und einer Pariser (die letztere aus dem 14. Jahrh., die andern jünger) von Pitra: Spicilegium Solesmense, Bd. 3, S. 374—390. — Eine franz. Übersetzung davon von Cahier in seinen Nouveaux Mélanges d'Archéologie 1874.

nur 35 Nummern, in einer Reihenfolge, die durch die Übereinstimmung mit lateinischen Texten als nicht willkürlich gemacht bestätigt wird, darunter drei, und zwar die drei letzten, die kein griechischer Text bietet: Vogel Zerehav, Biene und Tigerin. Die übrigen 32 Abschnitte enthalten nichts, was nicht dem ältesten Physiologus angehört, weder ganze Tiere, noch die oben erwähnten weitern Eigenschaften, die sich in der jüngern griechischen Bearbeitung und andern spätern Texten finden; auch von der Turteltaube wird hier nur ihre Liebe zur Einsamkeit erzählt, nicht die Gattentreue, die hier noch vollständig als Eigentum der Krähe erscheint; bei der Schlange fehlt die, übrigens alte und echte, 4. Natur. Muss somit die Vorlage der armenischen Übersetzung in Bezug auf den Umfang in sofern als eine gute bezeichnet werden, als sie, wenn auch nicht vollständig, auf der andern Seite doch auch keine sekundären Dinge enthielt, so weisen doch, abgesehen von den Freiheiten, die sich der Übersetzer selbst noch nahm, manche Einzelheiten auf Übereinstimmung mit jüngern Texten. So wird die Erzählung vom Pelikan in jener Fassung gegeben, die wir nur in dem überarbeiteten griechischen Text von *B* fanden, wonach nicht die Mutter, sondern der Vater sein Blut auf die Jungen vergiesst. Ein Missverständnis enthält die Beschreibung der Onokentauren, von denen es heisst, sie seien halb Esel, halb Stier. In seltsamer Gestalt erscheint hier die Auslegung des Abschnitts vom Geier, wobei es fraglich erscheinen kann, ob wir es mit einem Missverständnis des Übersetzers zu thun haben, oder ob das in seiner Vorlage stand; es heisst hier nämlich: „Wenn deine Seele vom Satan schwanger ist, so nimm den geistlichen Stein *εὐτόκιος*,“ etc., um die von jenem eingegebenen bösen Gedanken herauszubringen. (Im Einzelnen hat Pitra in seiner Ausgabe des armenischen Textes alle Abweichungen desselben von seinem griechischen angemerkt.) — Der Titel lautet hier, nach der Übersetzung bei Pitra: „Naturas singulorum animalium descriptas sedulo et interpretatione illustratas continet hic liber, et per eas diversis modis significat in aliis *τύπους ὑπερτάτους*, in aliis vero eos qui delapsi *ὑπόγεια* loca incolunt“.

3) Eine sehr alte wertvolle Übersetzung ist auch die

älteste syrische,[1] vielleicht noch älter, mindestens so alt als die äthiopische, und gewiss wichtiger als die armenische. Näher bestimmen lässt sich das Alter wohl nicht; damit, dass z. B. Ephrem († 373) Kenntnis des Physiologus verrät, ist ja nicht gesagt, dass er diese aus einer Übersetzung geschöpft haben müsse. — In diesem Text fehlen die moralischen Auslegungen; nur die naturhistorischen Erzählungen sind gegeben, eingeleitet durch die betreffenden Bibelstellen, und auch das nicht immer. Was es damit für eine Bewandtnis hat, s. oben S. 45. Es ist gar nicht ausgeschlossen, vielmehr sogar wahrscheinlich, dass früher eine vollständige syrische Übersetzung des echten Physiologus vorhanden war, von der uns hier demnach eine auszugsweise Abschrift erhalten wäre; und es ist sehr zu beklagen, dass wir diese Übersetzung nicht in ihrer vollständigen Gestalt haben, da sie die wertvollste von allen wäre. Zudem fehlt in der Handschrift der Anfang, wodurch eine Anzahl von Kapiteln verloren sind. Die Ordnung der jetzt noch darin enthaltenen 32 Tiere wird dem Schreiber der naturhistorischen Handschrift angehören (oder einem Vorgänger desselben, von dem er selbst das Ganze schon so zugerichtet übernahm), da eine, freilich nicht ganz gelungene, Anordnung nach Tierklassen gegeben ist. — Zu Grunde lag der Übersetzung eine sehr gute Handschrift von der Klasse, der Cod. Vind. Theol. 128, die Vorlage des Äthiopen, und Pitra's *A* angehören, aber mit keiner von den drei genannten vollständig übereinstimmend. Die Übersetzung ist ganz treu, und mit besserer Sprachkenntnis des Griechischen gemacht als die äthiopische, obwohl es auch hier nicht ganz ohne Irrtümer abgeht. So am Anfang des Kapitels vom Biber: der Übersetzer muss hier gelesen haben, wie in *A* steht: *ἔστι ζῶον λεγόμενον καστόριον, ἤπιον πάνυ καὶ ἡσύχιον.* Das Wort *καστόριον*, das hier als Diminutiv von *κάστωρ* (wie die Wiener Hdschr. hat) und damit gleichbedeutend gebraucht ist, fasste der Syrer in seiner gewöhnlichen Bedeutung und übersetzte also (nach Tychsen): . . . cuius animalis, quod castor dicitur, castoreum

---

[1] Herausgegeben von Tychsen: Physiologus Syrus. Rostochiae 1795. Die Handschr. gehört nach Land dem Ende des 16. Jahrh. an.

admodum suaveolens et recreans est. Wenigstens wird diese Wiedergabe durch keinen griechischen Text und keine alte Übersetzung bestätigt. Am Anfang des Kapitels von verschiedenartigen Tauben heisst es statt: *ὁ Φυσιολόγος περὶ πολλῶν περιστερῶν ἔλεξε*, dem Sinn nicht entsprechend: de columba Phys. plura affert. Ganz missverstanden und dem verlangten Sinn zuwider ist sodann im gleichen Kapitel die Erzählung von der feuerfarbnen Taube wiedergegeben. Die List des Fuchses ist in einer Weise dargestellt, die wir sonst nirgends finden, nämlich so, dass sich derselbe nicht todt stelle, sondern nur dem Tode nahe, se convolvens et graviter gemens, wobei die Vögel sich auf ihn schon in diesem Zustande herablassen, um sein Fleisch zu fressen. In der Erzählung von der Verjüngung der Eidechse stimmt diese Übersetzung mit der äthiopischen darin überein, dass der Zug fehlt, sie stecke den Kopf durch eine Spalte der Mauer der Sonne entgegen; hier wie dort, und also wohl auch in ihren Vorlagen, heisst es nur: quaerit album domus parietem, tunc solis ortu oculi eius aperiuntur, et reconvalescit. — Die Namen der einzelnen Tiere werden gewöhnlich zuerst in einer entstellten Gestalt des griechischen Wortes gegeben, dann syrisch. Kurze beschreibende Zusätze, die einige Male beigefügt sind, ehe die Erzählung beginnt, dürften dem Übersetzer angehören; so wird der Antholops, dessen Name hier Rupes ist, similis hirco montano genannt; der Abschnitt von der Eidechse beginnt: ea, quae rubra deaurata est, vocatur salamandra solaris; der Hydrus, Andrion (*ἐνύδριος*) genannt, wird mit canis marinus erklärt. — Das 29. Kapitel, vom Strauss, eines der umfangreichsten, gibt etwas ganz andres als die Erzählung des Physiologus, und wird wohl aus anderer Quelle genommen sein, sich nicht in der griechischen Vorlage so gefunden haben. Die echte Geschichte vom Strauss kommt ja überhaupt auch nicht in allen bessern Handschriften vor, und auch die äthiopische Übersetzung hat nichts davon. Der Anfang dessen, was hier erzählt wird, geht den Strauss überhaupt gar nichts an, sondern ist wohl aus einer morgenländischen Erzählung vom Vogel Greif geschöpft: Er raube junge Elephanten und trage sie durch die Luft davon; auch

werde von ihm berichtet, das er ein Ross samt Reiter forttragen könne. Man fange ihn durch folgende List: man binde einen Ochsen an einen mit Steinen schwer beladenen Wagen, um ihn anzulocken; wenn er nun den Ochsen rauben wolle, so könne er ihn nicht samt dem schweren Wagen wegtragen, aber auch seine fest eingeschlagenen Klauen nicht mehr schnell aus dem Leib des Tieres herausbringen, so dass man ihn, wenn er sich selbst so gefangen habe, tödten könne. Darauf wird erst noch etwas von den Eiern erzählt, was sich wirklich auf den Strauss bezieht: er ist ein so dummes Tier, dass er seine Eier auf die Erde und mitten auf den Weg legt, wo sie von den Wanderern zertreten und zerbrochen werden, dass sie sich nicht vermehren und den Menschen zum Schaden gereichen.

4) Diese syrische Übersetzung blieb nicht die einzige, sondern der Physiologus wurde auch später wieder neuerdings in's Syrische übersetzt, und vielleicht mehr als einmal. Die Handschriften, welche uns solche jüngere syrische Physiologi überliefert haben, tragen aber nicht den Charakter des strengen Physiologus, sondern sind Tierbücher, mit und ohne Moralisationen, die unter vielem andern, das aus andern Quellen stammt, auch den Inhalt des Physiologus in sich aufgenommen haben. Ein solches Buch ist der von Land veröffentlichte Physiologus Leidensis.[1] Der Titel desselben ist: „ . . . liber Physiologi sive verba facientis de naturis, et compositus est a S. Basilio, cum theoria sive expositione ex illis deprompta“. Es sind 81 Abschnitte, darunter die 47 ersten ein richtiger Physiologus, während das Folgende, wie schon der Titel verrät, und wie Land im Einzelnen nachweist, dem Hexaëmeron des h. Basilius entnommen ist. Der Inhalt der ersten 47 Abschnitte deckt sich vollständig mit dem des äthiopischen und ältesten griechischen Physiologus,

[1] Land: Anecdota Syriaca, Tom. IV, 1875. Syrischer Text nebst lateinischer Übersetzung, die letztere S. 31 ff. Leider hat Land dabei, statt der Ordnung der Handschrift zu folgen, dieselbe willkürlich geändert, um die Tiere nach Klassen zu ordnen, wodurch die dem Physiologus angehörigen Stücke und das Andere untereinander gemischt erscheinen.

unter Abrechnung der lapides igniferi, die nicht als besonderer Abschnitt erscheinen, sondern nur anspielungsweise am Schluss des Kapitels vom Antholops erwähnt sind (vgl. hinten den deutschen Physiologus); auch ist durch irgend ein Versehen von der Schlange nur die erste Eigenschaft der Verjüngung durch Häutung erzählt. Die Ordnung stimmt in der ersten grössern Hälfte dieser 47 Kapitel mit geringen Abweichungen mit dem armenischen Physiologus. Was die Bearbeitung betrifft, so trägt die sprachliche Darstellung dieser Übersetzung im Verhältnis zu den griechischen Texten das Gepräge grösserer Weitschweifigkeit, besonders in den Moralisationen. Zu Grunde lag immerhin ein guter Text, der z. B. auch den Abschnitt vom Löwen noch in seiner ursprünglichen Gestalt gab. Doch zeigen sich gleichwohl in manchen Abschnitten Spuren jüngerer Bearbeitung, wobei es freilich schwer zu entscheiden sein wird, was der Übersetzer allenfalls von seinem Eigenen hinzuthat. So heisst es bei der 3. Eigenschaft des Löwen nach der herkömmlichen Auslegung noch: „So hauchte auch unser Herr nach seiner Auferstehung seine Jünger an und liess den Adam erstehen zur Gemeinschaft des heil. Geistes, die er verloren hatte, da er das Gebot übertrat;“ darauf folgt aber dann auch noch eine zweite ganz andere Auslegung derselben Eigenschaft: der junge Löwe, der todt liegt, ist ein Bild des Menschen, der der Welt und ihren Lüsten abgestorben ist; wenn er aber in seiner Bekehrung nicht fest und standhaft ist, so kommt der Teufel, der Vater der Sünde, und bewirkt durch seinen giftigen Hauch, dass der Mensch wieder der Sünde lebt. Die Geschichte vom Fuchs, der sich todt stellt, erscheint mit dem Zug weiter ausgeschmückt, dass er sich an einen Ort lege, wo Käfer sind, damit auch dies zur Täuschung der Vögel beitrage, wenn sie auf den vermeintlichen Kadaver die Käfer herumkriechen sehen; diese Käfer werden dann in etwas ungeschickter Anwendung auf die libidines ausgelegt. Auch die Eigenschaft des Wildesels erhält wie die des Löwen neben der auch aufgeführten herkömmlichen Auslegung noch eine zweite: der Onager ist der Teufel, der bei der Herde der Sünder, der er vorsteht, jeden guten Gedanken in der Geburt unterdrückt.

Eigenartig ist die Auslegung vom Nyktikorax gewendet: Er bedeutet uns, die in der Finsternis sassen; David aber sagte in der Person Christi: „ich bin wie der Nachtrabe in der Einöde“, weil Christus unsere Gestalt annahm und zu uns kam, um uns aus dieser Einöde in unsere wahre Heimat zurückzubringen. Die Anwendung der Natur des Wiedehopfs wird von der menschlichen Liebe zu den Eltern auch auf die Liebe zu den geistlichen Eltern, Christus und der Kirche, ausgedehnt. In der Auslegung der Eigenschaft des Geiers wird sonderbar wie im armenischen Physiologus von einer Schwangerschaft der Seele vom Teufel gesprochen. In die weiter ausgeführte Auslegung von der Turteltaube ist auch noch Johannes der Täufer eingeführt als sponsor, qui spopondit Ecclesiam Christo. Eine abweichende, und zwar ziemlich unklare Auslegung erfuhr hier auch die Geschichte von Achat und Perle: Der Achat bedeutet den Engel Gabriel, der von der Gottheit zur Jungfrau Maria gesandt wurde, die der Perlmuschel verglichen wird; daran schliesst sich dann erst in zweiter Reihe die herkömmliche Auslegung von Johannes dem Täufer, mit der Übergangsformel: „admodum venusta est haec etiam meditatio spiritualis“. Die Eigenschaft der angezündeten Haare und Knochen, Schlangen zu vertreiben, wird hier statt wie im Physiologus vom Elephant, vom Hirsch erzählt, wie in den antiken Quellen.

Ein anderes syrisches Tierbuch des British Museum, dessen Inhaltsverzeichnis Land auch mitteilt, enthält unter 125 Kapiteln zerstreut 40 des Physiologus. Der Titel ist nach Land: fragmentum exiguum de animalibus, e variis animalium generibus compositum et constitutum in Dei creatoris gloriam“. Die einzelnen Kapitel sind nach Land's Angabe sehr kurz gefasst, und wie es scheint auch die dem Physiologus entnommenen ohne Auslegungen.

Von einem weitern Buch der letztern Art gibt K. Ahrens in dem Gymnasialprogramm von Ploen 1885 Nachricht: „Zur Geschichte des sogen. Physiologus“.[1]

---

[1] Ich verdanke diese Notiz Herrn Prof. Hommel in München, konnte aber das Programm in Wien nicht zu Gesicht bekommen.

5) Einen arabischen[1] Physiologus hat ebenfalls Land herausgegeben, nachdem vorher Pitra (Spic. Sol.) aus einer Pariser Handschrift den Abschnitt vom Delphin (Serra) in Übersetzung mitgeteilt hatte. Die Ordnung dieses Physiologus ist vollständig die des griechischen und äthiopischen, nur mit der Ausnahme, dass die 3 Abschnitte Serra, Ibis und Dorkas aus ihrer ursprünglichen Stelle etwas verschoben sind. Es sind aber nur 35 Abschnitte darin überhaupt enthalten, da folgende aus der Reihe fehlen: Charadrius, Wiedehopf, Onager, Viper, Sirenen, Ameisenlöwe, Wiesel, Ichneumon, Krähe, Tauben, Magnet, Adamas, Maulbeerfeige. Als Autor des Orginals ist im Titel Gregorius Theologus (d. i. Gregor von Nazianz) genannt. Den Übersetzer nennt Land „nec Arabice scribendi nec Graeca intelligendi valde peritum“, wie sich denn schon in der Wiedergabe der Tiernamen häufig thörichte Fehler finden. Der Umstand, dass die alte Ordnung gewahrt ist, könnte immerhin auf eine gute Vorlage deuten; doch ist die Wiedergabe sehr frei und willkürlich, nicht nur in den Auslegungen, sondern schon in den Tiergeschichten; die Auslegungen sind gewöhnlich weitläufiger geworden. Manches scheint aber auch auf eine sekundäre, überarbeitete Gestalt der Vorlage, wenigstens in einzelnen Kapiteln, hinzuweisen: Beim Löwen fehlen die anstössigen Dinge. Die List des Fuchses wird auch hier in weiterer Ausmalung gegeben: er sucht einen übelriechenden Ort oder einen stinkenden Kadaver und legt sich dahin. Eine eigene Auslegung erfährt hier die Geschichte vom Elephanten, die auf die geistige Wiedergeburt gedeutet wird: die Mandragora ist die heilige Kirche, von der der Mensch, nach dem Aufgang (im geistlichen Sinn) gewandt, die Früchte des heil. Geistes zur Nahrung empfangen soll, etc. Dann folgt erst noch die alte Auslegung auf den

[1] Arabs Batavus, in Land's „Scholia ad Physiologum Leidensem:“ Otia Syriaca T. IV. p. 137 ss.; jeweils in den Anmerkungen zu den Abschnitten des syrischen Physiologus sind die betreffenden Stücke des arabischen im Original und in lat. Übers. mitgeteilt. Die Pariser Handschrift enthält nur 11 Abschnitte, deren Verzeichnis Pitra gibt: Leo, serpens, formica, upupa, struthiocamelus, elephas, arbor Indica, vulpes, urinatores (d. i. Achat und Perle), delphinus, capra.

Sündenfall. Die Erzählung vom Hirsch, der die Schlangen aus ihrem Loch treibt, wird zuerst auf den Menschen gedeutet, der durch das Halten der Gebote den Teufel und dessen Werke aus seinem Herzen treiben soll; dann auch auf Christus. Der Nachtrabe endlich bedeutet auch hier wie im jüngern syrischen Physiologus uns, die wir in der Finsternis sassen, aber unklarer ausgeführt.

7. DER LATEINISCHE PHYSIOLOGUS.

Die erste Erwähnung eines lateinischen Physiologus finden wir in dem sog. Decretum Gelasianum, wo in dem Verzeichnis der Apokryphen, d. h. solcher geistlicher Schriften, welche die römische Kirche verwirft, neben Büchern wie der Hirt des Hermas, apokryphen Apostelgeschichten u. dgl. auch aufgeführt wird: Liber Physiologus, qui ab haereticis conscriptus est, et beati Ambrosii nomine signatus, apocryphus.[1] Daraus lernen wir also, dass am Anfang des 6. Jahrh. ein lateinischer Physiologus unter dem Namen des h. Ambrosius im Umlauf war. Diese Notiz allein, wenn man annehmen will, dass gleich der Übersetzer seiner Arbeit den Namen des Ambrosius vorsetzte, um ihr grössere Verbreitung zu sichern, bestimmt also wenigstens das Jahrhundert der Entstehung: zwischen 397 (Todesjahr des Ambrosius) und der Abfassungszeit jener Dekretale; offenbar konnte ihm doch erst nach seinem Tode

[1] Friedrich hat vor Kurzem in der Münchener Akademie der Wissenschaften (Sitzung der histor. Klasse vom 7. Jan. 1888: „Über die Unächtheit der Decretale de recipiendis et non recipiendis libris des P. Gelasius I.“) den Beweis geführt, dass diese angeblich 496 von Gelasius erlassene Decretale überhaupt kein päpstlicher Erlass ist, sondern als Privatarbeit entstand, und zwar nicht vor 533; das Verzeichnis der Apokryphen aber, worauf es für uns hier ankommt, gibt sich selbst wieder als ein späterer Zusatz zu dem schon fertigen Schriftstück zu erkennen. (Sitzungsber. S. 84.) Damit ist nun das Rätsel von diesem vermeintlichen päpstlichen Bücherverbot gelöst, das in der nächsten wie in der spätern Folgezeit vollständig ignorirt worden wäre, in Rom selbst wie anderwärts.

ein Buch untergeschoben werden. Ein anderer Umstand aber, der bisher nicht beachtet wurde, erlaubt eine genauere Zeitbestimmung. In der Auslegung der dritten Eigenschaft der Ameise nämlich, wo wir im griechischen Text nur lesen: „Flieh auch du das Futter des Viehs, ... die Gerste nämlich vergleicht sich der Lehre der Häretiker", — geben die lateinischen Texte ein Verzeichnis von Namen hervorragender Häresiarchen: fuge igitur Sabellium, Marcionem, Manichaeum, cave Novatianum, Montanum, Valentinum, Basilidem, Macedonium, Photinum, et omnes qui ex Arii peste, tanquam ex utero draconis, serpentini foetus progrediuntur. Die jüngsten der hier genannten Ketzernamen sind Bischof Photinus von Sirmium, † 366, und Bischof Macedonius von Konstantinopel, der 360 abgesetzt, und dessen Lehre auf dem Römischen Konzil unter Damasus 380 und auf dem 2. ökumenischen Konzil (von Konstantinopel) 381 verdammt wurde. Dieses Verzeichnis von Ketzernamen ist nun zwar ganz willkürlich zusammengesetzt, aber es ist doch wohl anzunehmen, dass eine so bedeutend hervortretende und die ganze Kirche bewegende Häresie, wie der Nestorianismus, dabei nicht vergessen worden wäre, wenn nicht eben unsere Übersetzung früher wäre. Da nun die Lehre des Nestorius auf dem 3. ökumenischen Konzil zu Ephesus 431 verdammt wurde, so lassen sich also als die Grenzen, innerhalb deren nach aller Wahrscheinlichkeit die lateinische Übersetzung entstand, die Jahre 397 und 431 aufstellen.[1]

Die zahlreichen lateinischen Handschriften überliefern nun aber keineswegs einen einheitlich feststehenden Text, auch nicht etwa blosse Bearbeitungen einer einzigen lateinischen Übersetzung, sondern es ergibt sich schon aus den wenigen durch den Druck bekannten Handschriften[2] mit Sicherheit,

[1] Die kirchengeschichtlichen Daten zu dieser Aufstellung verdanke ich der freundlichen Mitteilung des Herrn Prof. Friedrich.

[2] Hauptausgabe des lat. Physiologus nach mehreren Handschriften von Cahier, Mélanges d'Archéologie, T. II–IV. Excerpte aus der alten lat. Übers. im Glossar des Ansileubus edirt von Angelo Mai, Class. auct. e Vatic. codd. edit. T. VII, p. 589 ss. Ergänzungen dazu bei Pitra, Spic. Solesm. T. III, p. 418 ss. — Von den sog. Dicta Chrysostomi ist unten besonders zu sprechen.

dass der Physiologus wenigstens mehr als einmal aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt wurde; welche Übersetzung davon die älteste ist, und ob überhaupt jene noch darunter ist, auf die das sog. Decretum Gelasianum Bezug nahm, muss dahingestellt bleiben. Von den von Cahier bei seiner Ausgabe benutzten Handschriften geben die von ihm mit *A* und *B* bezeichneten im wesentlichen denselben, und zwar den besten und vollständigsten lateinischen Text, und folgen (in dem entscheidenden Punkt) der Ordnung des armenischen Physiologus; Cod. *C* ist ein Exemplar einer andern Übersetzung, die der Ordnung des äthiopischen und der damit übereinstimmenden griechischen Texte folgt, die aber in dieser Handschrift sehr unvollständig überliefert ist, was bei der Treue der Übersetzung bedauert werden muss. Doch war die Vorlage derselben eine weniger gute als die der andern in *A* und *B*. Die Serra soll hier den Teufel bedeuten, „der sich in einen Engel des Lichts verkleidet, um die unvorsichtigen Seelen leichter täuschen zu können“. In der Erzählung vom Pelikan ist es auch hier der Vater, der sein Blut vergiesst. Die Stelle aus dem Segen Jakob's (Löwe) ist in *A* und *B* vollständiger gegeben, in *C* in derselben abgekürzten Gestalt wie in Pitra's griech. *A*. Der Abschnitt von der Eidechse ist von Cahier's Handschriften allein in *C* überliefert, aber kürzer als in unsern griechischen Texten.[1]

Die in *A* und *B* überlieferte Übersetzung, die immerhin als die lateinische Hauptübersetzung betrachtet werden muss, weicht häufig sehr ab von allen bekannten griechischen Texten, d. h. sie ist meist viel ausführlicher. Es wäre ja nicht unmöglich, dass schon ein griechischer Text von dieser Gestalt zu Grunde lag; sofern sich aber dies nicht etwa noch durch Auffindung eines solchen Textes bestätigen sollte, so ist die Wahrscheinlichkeit mindestens eben so gross, dass der

---

[1] Cahier's Handschr. *B* = Cod. Bern. 233 soll noch dem 8. Jahrh. angehören, wie auch das Glossar des Ansileubus, *A*, eine Brüsseler Hdschr., dem 10., und *C* = Cod. Bern. 318 dem 9. Jahrh. — Von einigen andern lat. Mss. gibt M. F. Mann in seiner unten noch weiter zu erwähnenden Abhandlung über den Bestiaire des Philippe de Thaun Nachricht. (Anglia VII, S. 445.)

lateinische Übersetzer der Urheber dieser erweiternden Bearbeitung ist. Selbst einige der Tiereigenschaften, obwohl sonst die meisten wörtlich übersetzt sind, erscheinen etwas breiter erzählt, als in unsern griechischen Texten; vgl. die Abschnitte von der Sirene, vom Wiedehopf, Phönix, Rebhuhn. Hauptsächlich werden aber natürlich die Auslegungen von der Erweiterung betroffen, und zwar meist sehr stark, während nur wenige annähernd in der Gestalt erscheinen, wie wir sie in den griechischen Texten finden. Besonders Auslegungen von moralisch-ermahnendem Inhalt werden so erweitert, doch auch einige von den mystischen, so besonders die vom Panther sehr stark, sowie sich auch im Abschnitt von den Tauben die Erklärung der Bedeutung der verschiedenen Farben erst in diesem lateinischen Text findet. In die Auslegung des Abschnitts vom Elephant bringt der Bearbeiter auch noch die Parabel vom barmherzigen Samariter hinein: der grosse Elephant konnte den Gefallenen nicht aufrichten, d. h. das Gesetz den Adam, gleichwie auch der Priester dem Mann nicht half, der in die Hände der Räuber gefallen war; auch die 12 Elephanten konnten nicht helfen, d. h. die Propheten, wie Jenem auch der Levit nicht half; der kleine Elephant aber richtete ihn auf, d. h. der Herr, der sich erniedrigte und unsere Sünden auf sich nahm, sowie der Samariter dem Verwundeten half. Der Schlange Aspis, die in den alten Texten nur vergleichsweise vorkommt (s. oben S. 22), ist hier ein besonderes, selbstständig ausgeführtes Kapitel gewidmet.

Dieser nämlichen in *A* und *B* überlieferten Übersetzung gehören auch die Excerpte aus dem Physiologus an, die sich im Glossar des Ansileubus finden, und die meist wörtlich oder nur ganz unbedeutend variirend mit jenem Text übereinstimmen. Diese Excerpte geben also (s. oben S. 45) aus begreiflichen Gründen nur die naturgeschichtlichen Erzählungen; auch die Bibelsprüche sind dabei meist weggefallen, aber doch nicht überall, wie denn im Abschnitt vom Adler aus Versehen statt der Erzählung überhaupt bloss die einleitende Psalmenstelle stehen blieb, ein Umstand, der für sich allein schon die Meinung jener widerlegen würde, die in diesem Texte Reste eines fabelhaften „Urphysiologus“ sehen

wollen. Immerhin scheint das Exemplar des Physiologus, aus dem der Kompilator des Glossars die Excerpte machte, einige Abschnitte in etwas anderer Fassung enthalten zu haben als die Handschriften *A* und *B*, die überhaupt sehr wenig sorgfältig geschrieben sind und wohl auch Einzelnes, was in bessern Exemplaren stand, aus Versehen und Nachlässigkeit ausfallen liessen. So führt Ansileubus zum Diamant die Stelle aus Amos 7, 7 an, die sich von den uns vorliegenden Texten ausserdem nur im Syrus Leidensis findet. Im Abschnitt vom Strauss ist bei Ansileubus am Ende die Stelle aus Job über den Strauss beigefügt, die wir sonst überhaupt in keinem Physiologus finden. Auch das Stück vom Pelikan ist aus einem vollständigern lateinischen Text excerpirt als dem von *A*, stimmt näher mit dem Griechischen überein; übrigens steht auch hier: „venit eorum pater". Im Abschnitt von der Ameise ist statt: „non dicunt eis: date nobis de annona vestra", eingesetzt: „non rapiunt ab eis grana", was eine willkürliche Änderung des Ansileubus sein dürfte. — Der Artikel Conchus, den Mai und Pitra auch mit heraus zogen, gehört offenbar gar nicht hierher, was schon äusserlich daraus ersichtlich ist, dass Ansileubus bei den aus dem Physiologus gezogenen Stücken immer auch die Formeln: „Physiologus dicit", „bene ergo Physiologus dixit", getreulich mit abschreibt; nur bei Antholops, Serra und Fuchs fehlen sie, aus dem einfachen Grunde, weil sie da auch im vollständigen Text des lateinischen Physiologus fehlen. Es wird in diesem Artikel Conchus (schon dieses Stichwort leitet vom Physiologus ab) die Entstehung der Perle in ganz anderer Darstellung als im Physiologus erzählt, also wohl auch aus anderer Quelle.

Als eine Bearbeitung dieser in *A* und *B* überlieferten lateinischen Übersetzung stellen sich die sog. Dicta Chrysostomi dar.[1] An Umfang ist dieser Physiologus beschränkter

---

[1] Dicta Johannis Chrysostomi de naturis bestiarum. Herausgegeben nach einer Hdschr. des Klosters Göttweih aus dem 11. Jahrh. (und zwei jüngern Abschriften davon) von Heider im Archiv für Kunde österreich. Geschichtsquellen, Jahrgang 1850, 2. Bd., S. 550 ff. Ich habe ausserdem noch eine in Einzelheiten mannigfach abweichende Wiener

als der ältere; er enthält nur 32 Abschnitte, die so geordnet sind, dass zuerst die „Tiere“ zusammengestellt sind, dann die Vögel; die Abschnitte von Steinen sind überhaupt gar nicht aufgenommen. (S. hinten den deutschen Physiologus, der eine Übersetzung davon ist.) Eine Vergleichung dieses Textes mit dem von *A* und *B* ergibt, wie schon bemerkt, dass er eine Bearbeitung davon ist; doch müssen in der Vorlage des Bearbeiters immerhin einige Abschnitte andere Gestalt gehabt haben, und zwar dem griechischen Urtext näher gestanden sein, so teilweise die vom Löwen und der Serra. Der Abschnitt vom Antholops ist dadurch beachtenswert, dass in den Schluss der Auslegung, genau wie im Syrus Leidensis, die lapides igniferi hereingezogen sind (nach meiner Emendation, s. die Note zu der Stelle im deutschen Physiologus), die dann nicht mehr als besonderes Kapitel auftreten. Dies sind vereinzelte Ausnahmen, während sonst in der Hauptsache der Text *A B* zu Grunde liegt. Wir finden also auch die Auslegungen hier in derselben erweiterten Gestalt wie dort, obwohl häufig wieder mit Kürzungen resp. Auslassungen daraus. Die wichtigsten Abweichungen, die dem Bearbeiter zuzuschreiben sein dürften, sind etwa folgende. Bei der ersten Eigenschaft des Löwen fehlt die bewusste häretisch klingende Stelle, während jedoch die ähnliche im Kapitel vom Einhorn ruhig stehen blieb. Im Abschnitt von der Viper gehört wohl dem Bearbeiter die in die Erzählung eingeschobene Warnung an: intellige quid faciat concubitus meretricis. Im Abschnitt vom Adler ist dem im Physiologus Überlieferten noch Weiteres angehängt, unter Berufung auf Augustinus (s. oben S. 78) und Hieronymus. Der Fuchs bedeutet hier nicht den Teufel allein, sondern auch die Häretiker. Auch die Auslegung vom Elephanten ist wegen der eigenartigen Wiedergabe zu be-

---

Handschrift davon aus dem 14. Jahrh. benutzt, Cod. 303, fol. 124[b] — 130[b] und 138[a], eine Abschrift des Physiologus Theobaldi, wobei den einzelnen Abschnitten des Gedichts die entsprechenden aus eben dieser sonst als Dicta Chrysostomi überlieferten Gestalt des lat. Physiologus beigeschrieben sind, während die bei Theobald nicht vorkommenden Tiere am Schluss zusammengestellt sind. Im Wiener Handschr.-Katalog verzeichnet als: Theobaldus de Senis, Physiologus cum commento.

achten, der kein anderer der bekannten Texte entspricht. — Wann diese Bearbeitung entstand, entzieht sich unserer Beobachtung; die älteste davon bekannte Handschrift gehört dem 11. Jahrh. an, und alle stammen aus Österreich; es ist also nicht unmöglich, dass diese Arbeit etwa erst um diese Zeit in einem österreichischen Kloster gemacht wurde; die danach gearbeitete deutsche Übersetzung gehört ja gleichfalls Österreich an.

8. WEITERE SCHICKSALE DES LATEINISCHEN PHYSIOLOGUS.

Was es mit dem sog. Decretum Gelasianum und dem darin enthaltenen Bücherverbot für eine Bewandtnis hat, haben wir oben gesehen. (S. 88.) Es war also verlorene Liebesmühe, wenn römische Theologen wie Pitra mit Entstellung des wahren Sachverhaltes die Sache so darstellen wollten, als ob Gregor I. das bestehende (und bis dahin beobachtete) Verbot ausdrücklich aufgehoben hätte, worauf dann erst wieder eine weitere Verbreitung des Physiologus erfolgt wäre. Gregor wusste so wenig wie seine andern Zeitgenossen etwas von einem solchen Verbot, konnte es also auch nicht aufheben. — Wir finden also diese Bilder nach wie vor in der lateinischen religiösen Literatur, oder vielmehr sie gehen jetzt nur immer noch mehr in Fleisch und Blut über. Und auch später noch, wenn man des Gelasianischen Dekrets gedachte (als man es nämlich wirklich für ein Papstdekret hielt), war man sich bewusst, dass dessen Bestimmungen ja doch nie praktische Geltung gehabt hatten. So wurde ja noch im Index Sixtus V. (1590) zur 1. Regel des Trienter Index, wonach alle jemals früher verdammten Bücher, auch wenn sie hier nicht ausdrücklich genannt würden, als verdammt angesehen werden sollten, der Zusatz gemacht: „Ausgenommen sind die Bücher, welche die Kirche trotz der darin enthaltenen Irrtümer von Alters her als Zeugen für alte Gebräuche und kirchliche Traditionen und für die Verdammung der Ketzer

angenommen hat, wie die im Dekrete des Gelasius u. s. w. verzeichneten".[1]

Von hervorragenden und später viel gelesenen Autoren, die nach Gelasius diese Bilder verwenden, ist zunächst Cassiodor anzuführen (c. 480—575), der die Sachen übrigens aus zweiter Hand zu haben scheint. In der Expos. in Ps. 101 werden zu v. 7 Pelikan und Nyktikorax allegorisch gedeutet, aber diesmal nicht auf Christus, sondern auf den Menschen: Der Pelikan, der die Einsamkeit liebt, ist ein Bild der Einsiedler, die sich in der Furcht Gottes aus der Gesellschaft der Menschen zurückziehen. (Die Geschichte vom Beleben der Jungen findet also hier keinen Platz.)[2] Der Nyktikorax aber bezeichnet die, welche in der Nacht mit Gebet und guten Werken Gott dienen, um nicht von den Menschen gesehen zu werden, sondern nur Gott zum Zeugen zu haben. Zu Ps. 102, 5 erzählt er die Verjüngung des Adlers in offenbarer Nachahmung von Augustinus zu der Stelle (oben S. 78). Ferner finden sich in der ihm beigelegten Auslegung des Hohenliedes, deren Echtheit zweifelhaft ist, an den betreffenden Stellen auch wieder die stehend gewordenen Erzählungen von Turteltaube, Hirsch, Dorkas.

Eine grosse Vorliebe für allegorische Anwendung von Tierbildern bekundet besonders auch Gregor I. (540—604) in seinen Moralia in B. Job. Es muss übrigens bemerkt werden, dass er höchst Weniges bringt, was direkt auf den Physiologus zurückgeht, während aber eben in dem ganzen Geschmack an dieser Art von Allegorie sich dessen Einfluss direkt oder mittelbar nachwirkend zeigt.

---

[1] Sieh Reusch, der Index, S. 330.

[2] Cassiodor dürfte hier dem Eucherius als Quelle gefolgt sein, formularum liber c. 5 und Instruct. II. 11, da er ohnehin, worauf mich Herr Prof. Friedrich aufmerksam macht, den Eucherius öfter benutzt hat. Da er sich dabei noch auf physiologi beruft, so kann er nebenbei wohl auch noch naturgeschichtliche Schriften im Auge gehabt haben, und der Gebrauch dieses Ausdrucks lässt wohl schliessen, dass er auch unsern Physiologus kannte, obwohl nichts in dem Citat direkt auf diesen zurückgeht. — Auch sonst findet sich bei Eucherius, form. lib., einiges aus dem Physiologus, besonders in c. 5 eine Stelle von der Turteltaube, offenbar nach Origenes in Cant. hom. II. c. 12. (Sieh oben S. 71.)

Isidor von Sevilla, auf den in anderm Zusammenhang zurückzukommen ist, benutzte den naturgeschichtlichen Teil des Physiologus sehr ausgiebig. — Und im spätern Verlauf des Mittelalters machen sich dann die religiösen Schriftsteller, nicht immer in sehr geschmackvoller Weise, diese alten Bilder auf alle mögliche Art zurecht. Eine Ansammlung von Beispielen wäre natürlich sehr leicht, hätte aber weiter keinen Zweck. Manches ist im 2. und 3. Band von Pitra's Spicilegium Solesmense mitgeteilt, nur freilich nicht am gehörigen Ort, sondern in den Noten zur Clavis des Melito. Es möge nur noch auf zwei hervorragende Autoren aus England aufmerksam gemacht werden, den Abt Aldhelm von Malmesbury († 709), in dessen Rätseln der Physiologus mehrfach benutzt ist, und Beda (672—735) der zu Job 29, 18 (in Job l. II. c. 12) die Geschichte vom Phönix anführt; schon Bochart (II. S. 819) hat bemerkt, dass Beda der einzige christliche Autor sei, der diese Stelle aus Job statt von der Palme (daneben auch) vom Phönix verstehe, während sich sonst diese Auffassung nur in rabbinischer Literatur finde.

Natürlich finden wir die Bilder dann auch in der lateinischen religiösen Dichtung, und zwar auch schon von früher Zeit an. Es sei nur an die dem Lactantius und Claudian beigelegten Gedichte vom Phönix erinnert, sowie daran, dass Prudentius (348— c. 410) in seiner Hamartigenia V. 518 ff. eine ausführliche poetische Darstellung der Empfängnis und Geburt der Viper gibt, was dann eben auf die Geburt der Sünde ausgelegt wird.

Dass aber nicht etwa nur diese Bilder sich jetzt von einem Autor zum andern fortpflanzten, sondern dass auch der Physiologus selbst als Buch noch gelesen wurde und beliebt war, sehen wir daraus, dass er nicht nur immer noch lateinisch abgeschrieben wurde (Handschriften aus dem 9., oder schon 8.(?) bis 11. Jahrh.), sondern dass im 11. Jahrh. auch eine poetische auszugsweise Bearbeitung entstand, die dann, wie es scheint, den alten Physiologus selbst allmählich verdrängte, und dass er in die Volkssprachen mehrfach übersetzt wurde, wovon im 2. Teil zu sprechen ist. Hier ist also noch der erwähnte metrische lateinische Physiologus zu behandeln.

Aus dem 11. Jahrh. ist uns eine metrische Bearbeitung von 12 Abschnitten des Physiologus erhalten, an den Namen eines Theobald[1] geknüpft, der sich im letzten Vers selbst nennt.

(Carmine finito sit laus et gloria Christo,
Cui, si non alii, placeant haec metra Tibaldi [oder Thebaldi.])

In der Uberschrift wird dieser Verfasser meist Senensis, aber auch Placentinus episcopus genannt, oder auch nur Thetbaldus Italicus. Etwas Sicheres über die Persönlichkeit des Verfassers weiss man nicht. Thierfelder,[2] dessen Ansicht Carus beistimmt, vermutet in ihm „den frühern Abt Theobaldus zu Monte Cassino, unter dessen Regierung (1022—1035) sich die ersten Spuren wissenschaftlichen Lebens in diesem Kloster finden .... Wenigstens findet sich daselbst eine Handschrift aus dem 11. Jahrh., die ausser mehreren medizinischen Abhandlungen auch eine naturgeschichtliche de quadrupedibus et altilibus in Versen enthält". — Die 12 Abschnitte dieses Physiologus sind folgende: Löwe, Adler, Schlange, Ameise, Fuchs, Hirsch, Spinne, Walfisch, Sirenen und Onokentauren, Elephant, Turteltaube, Panther. Der Physiologus als Gewährsmann wird einmal citirt, im Abschnitt vom Hirsch:

v. 145 s.: Cervus habere duas naturas atque figuras
Dicitur a Pysio-, cum docet inde, -logo.[3]

In den Einleitungsversen des Ganzen wird dagegen des Physiologus keine Erwähnung gethan; es wird da nur bemerkt, dass es sich um Tiere handle, welche die divini libri erwähnen: „de quibus apposui quae rursus mystica novi. — Die Bearbeitung hält sich inhaltlich im Allgemeinen an den überlieferten Physiologus; die Darstellung und Wiedergabe

[1] Öfter gedruckt (u. A. auch aus Irrtum in Beaugendre's Ausgabe der Opera Hildeberti Cenomanensis episcopi 1708); als neuere leicht zugängliche Ausgabe nenne ich die von Morris: An Old English Miscellany 1872, Appendix I. S. 201 ff.

[2] „Eine Handschrift des Physiologus Theobaldi." Im Serapeum v. Naumann, Jahrgang 1862, Nr. 15 und 16. (Die citirte Stelle S. 229.)

[3] Solche abgeschmackte Worttrennungen kommen bekanntlich in der lateinischen Poesie des Mittelalters nicht selten vor; ich erinnere an den schönen Vers bei Rabelais Liv. II. chap. 41: deficiente pecu- deficit omne -niâ.

im Einzelnen ist aber ziemlich frei, und zwar meist kürzer und knapper als im Physiologus. Bei der 1. Eigenschaft des Löwen heisst es statt der mehrerwähnten anstössigen Stelle nur:

Non penitus notum fuit ulli daemoniorum
Viscera Mariae tibi, Christe, fuisse cubile.

Im Abschnitt vom Adler ist auch das Zerbrechen des Schnabels erzählt und ausgelegt; beim Hirsch als 2. Eigenschaft die Art, wie die Hirsche bei längern Märschen oder beim Durchschwimmen eines Flusses hintereinander gehen, und jeder sich dabei auf seinen Vorgänger stützt, was auf Gregor I., Hom, 30, c. 10 zurückgeht,[1] woraus es auch Isidor, Et. XIII. 1, 18 entlehnt; im Abschnitt vom Elephant ist offenbar neben dem Physiologus auch Isidor, Et. XII. 2, 14 ff. benutzt. Der Abschnitt von der Spinne ist dem Physiologus ganz fremd: es wird erzählt, wie sie in ihrem Netz Fliegen fängt, um sie zu fressen; wie aber dieses ihr Netz gleichwohl so zerbrechlich ist, dass jeder Windhauch es zerreisst: sie ist ein Bild des trügerischen Menschen, der Andere elend macht, ohne zu bedenken, wie gebrechlich sein eigenes irdisches Leben ist. — Die Metra der einzelnen Abschnitte sind abwechselnd, meist entweder fortlaufende leoninische Hexameter, oder Distichen derselben Art, oder sapphische Strophen; der Abschnitt von der Spinne besteht aus katalektischen daktylischen Tetrametern, die sich zu dreien oder paarweise reimen; der Abschnitt von der Turteltaube aus lauter adonischen Versen. — Diese Epitome des Physiologus erfreute sich einer ganz ausserordentlichen Beliebtheit, mehrere Jahrhunderte hindurch, und ist in einer grossen Zahl von Handschriften überliefert, die über das ganze civilisirte Europa verbreitet sind. In einer Zeit, wo der alte Physiologus als Buch schon in Vergessenheit geraten war, schrieb man das Gedicht des Theobald noch fleissig ab; so besitzt z. B. die Wiener Hofbibliothek neben einer Handschrift davon aus dem 13. und einer aus dem

[1] Mit der Auslegung: Ipsi (magistri spirituales) etiam dum labentia huius temporalitatis momenta quasi quaedam flumina transeunt, compatientes charitate onera sua sibi invicem superponunt, quia cauta observatione custodiunt id quod scriptum est: „Invicem onera vestra portate, adimplebitis legem Christi“. (Gal. 6, 2.)

14. Jahrh., vier aus dem 15. Jahrh.; und Hoffmann v. Fallersleben[1] bemerkt, dass dasselbe „im 15. Jahrh. und zu Anfange des 16. mehrmals mit weitläuftigem Commentar herausgegeben wurde.“ — Über die englische Bearbeitung ist im 2. Teil zu sprechen.

Thierfelder bemerkt in seinem oben citirten Aufsatz (S. 229): „Ausser dem Physiologus des Theobald gibt es noch zwei andere metrische Bearbeitungen desselben, die aber nur handschriftlich vorhanden sind: die eine in der Universitätsbibliothek zu Leipzig, aus dem Ende des 15. Jahrh. [1493), führt den Titel: Physologus (sic); am Schlusse steht: Magister Florinus composuit; sie betrachtet in elegischen Versen, ausser dem Menschen selbst, 116 Tiere; die andere mit der Überschrift: Physiologus carmen leoninum de natura XII animalium, gehört ebenfalls dem 15. Jahrh. an und befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Breslau. Vgl. Feller, Catal. Codd. Mss. Bibl. Paul. Lips. S. 391. Henschel, Catal. codd. medii aevi medic. ac phys., qui manuscripti in Bibl. Vratislav. asservantur, Fasc. II, Sp. 9 u. 30 ff.“ Wie schon Carus[2] mit Recht bemerkt, ist das erste der genannten Werke, wie ja auch schon der Hinblick auf das von Thierfelder selbst (S. 249) mitgeteilte Verzeichnis der 117 Abschnitte zeigt, doch natürlich keine Bearbeitung des Physiologus, sondern ein metrisches Tierbuch, dessen kleinster Teil dem Physiologus entstammt, obwohl dieser dann den Namen dazu hergeben musste. Was aber das an zweiter Stelle genannte Gedicht betrifft, so wäre erst noch nachzusehen, ob es nicht einfach ein Exemplar des Physiologus Theobaldi ist.

9. DER PHYSIOLOGUS IN MITTELGRIECHISCHEN TIERBÜCHERN.

An die Besprechung des Physiologus Theobaldi schliesst sich am besten das Wenige an, was über das Fortleben des Physiologus in der mittelgriechischen Literatur zu sagen ist.

[1] Fundgruben I, S. 17 Note.
[2] Gesch. d. Zool. S. 140 Note.

In zwei Pariser Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts ist eine versificirte mittelgriechische Bearbeitung des Physiologus überliefert,[1] die etwa dem 12. Jahrhundert angehören dürfte; wenigstens meint Gidel (S. 10 der Ausgabe von Legrand) sie sei verfasst „dans l'idiome mélangé des oeuvres populaires du douzième siècle". Der Titel ist: *ἐκ τοῦ Φυσιολόγου περὶ φύσεως καὶ εἴδους ζώων καὶ ἑρπετῶν, καὶ ἡ ἀναγωγὴ τῶν ἀνθρώπων ὡς ἔχει.* Als Zeugnis für das Fortleben des Physiologus in Griechenland ist das Vorhandensein einer solchen Bearbeitung in Versen ja sehr wichtig und interessant; an und für sich betrachtet aber ist die Schrift als ein elendes Machwerk zu bezeichnen, das in roher Weise eine späte und interpolirte Recension des Physiologus in schlechte Verse umsetzt. Einige Abschnitte sind in Prosa, wie bei der Aufzählung jeweils bemerkt werden soll. — Von den 48 Abschnitten[2] des Ganzen gehören 31 dem echten Physiologus an: 1. Elephant. 2. Hirsch. 7. Nachtrabe. 8. Strauss. 9. Frösche. 10. Ichneumon. 11. Hydrus. 15. Onager. 16. Viper. 18. Wiesel. 19. Sirenen. 20. Igel. 21. Panther. 22. Walfisch. 23. Fuchs. 24. Biber. 28. Salamander. 30. Adler (Prosa). 31. Geier (Prosa). 33. Taube. 34. Rebhuhn. 35. Turteltaube. 36. Phönix. 37. Pelikan. 38. Schwalbe. 40. Wiedehopf. 43. Löwe. 44. Einhorn. 45. Antholops. 46. Schlange. 47. Ameise. Die Reihenfolge stimmt, wie man sieht, mit keinem alten Physiologus überein. — Der dem Versificator vorliegende Text scheint ein der Klasse *Δ* nahestehender gewesen zu sein. Bald schliessen sich die Verse den bekannten Prosatexten ganz genau an (vgl. z. B. die Abschnitte von der Viper und vom Panther), bald entfernt die Darstellung

---

[1] Herausgegeben, nachdem schon Pitra in seiner Ausgabe des griechischen Physiologus Stücke daraus mitgeteilt hatte, von Legrand: Le Physiologus en grec vulgaire et en vers politiques. Paris 1873. Voraus geht eine étude littéraire sur le Physiologus von Ch. Gidel, die in der Hauptsache als wertlos bezeichnet werden muss, weil ohne die nötige Sachkenntnis gemacht.

[2] Von Nr. 6 an ist die Kapitelzählung in der Ausgabe falsch, indem die Zahl 6 übersprungen ist; in der Inhaltsübersicht von Gidel dagegen richtig.



sich weiter, wie es vielleicht schon in der Vorlage sich ebenso verhielt. Dabei sind den einzelnen Abschnitten nicht nur die dem echten Physiologus fremden Zusätze der Klasse Δ beigefügt, wie beim Löwen die List vom Fangen der Tiere, beim Geier die Geschichte, wie er seinen Frass findet, sondern auch noch verschiedene andere Dinge, wovon, ausser einleitenden beschreibenden Bemerkungen über einzelne der vorgeführten Tiere folgende die bemerkenswertesten sind: Im Abschnitt von den Fröschen wird nebenbei auch noch eine dritte Art erwähnt, deren Genuss den Tod bringe; im Kapitel vom Wiesel wird noch von seiner Feindschaft mit der Ratte erzählt; vom Salamander wird ferner berichtet, dass das Salben mit seinem Fett den Menschen gegen die Einwirkung des Feuers schütze. Von jüngern Fassungen einzelner Abschnitte ist Folgendes hervorzuheben: Beim Hirsch wird das Fressen der Schlange als Mittel der Verjüngung immer nach 500 Jahren dargestellt. Die Strausseneier werden hier von den beiden Alten abwechselnd mit den Augen ausgebrütet. Im Kapitel von den Sirenen ist in sonderbarer Verwechslung das im Physiologus von den Sirenen und Onokentauren Erzählte zusammengeworfen; die Überschrift heisst: *περὶ τῶν ἐχενταύρων,* worauf dann aber nur von den Sirenen gesprochen wird, in deren Schilderung es heisst, sie haben vom Nabel an Eselsgestalt. Das Kapitel von der Taube enthält nur einzelne Züge aus dem Physiologus, unter verschiedenes Andere gemischt. Anders dargestellt sind ferner die Geschichten vom Rebhuhn und der Turteltaube, teilweise auch die vom Einhorn, wo auch eine andere Auslegung gegeben ist. Beim Pelikan sind die zwei Fassungen zusammengeworfen; es wird zuerst dargestellt, wie die Jungen von der Mutter durch Unachtsamkeit getödtet, dann vom Vater wieder belebt werden, worauf noch die Erzählung von der feindlichen Schlange folgt, welche sie tödte. — Folgendes sind die Zusatzabschnitte, darunter auch die, welche sich in den jüngern griechischen Physiologen von der Klasse Δ finden: 3. *ὕδρωψ* (d. h. *ὕδριππος*). 4 und 5 behandelt die Überlieferung vom Basilisken; 4 gibt eine Schilderung des Tiers und seiner Eigenschaften, 5 enthält die Erzählung von seiner Geburt, nur aber hier eben nicht in der Anwendung auf den Basilisken: es

wird erzählt, wie der Hahn im Alter von sieben Jahren zwei Eier lege, aus welchen *πετεινάρια* ausschlüpfen, denen die Eigenschaften des Basilisken zugeschrieben werden. 6. Rabe; in Prosa; wie die jungen Raben durch Gottes Fürsorge ernährt werden. Dasselbe wird dann in dem sich anschliessenden Abschnitt vom Nachtraben nochmals ausführlicher in Versen vorgebracht. 12. Kameel; Feindschaft mit dem Menschen. 13. Hund; Unterwürfigkeit und Anhänglichkeit an seinen Herrn. 14. Bär; Feindschaft mit dem Menschen. 17. *Περὶ ἐχίδνης τοῦ πελάγου.* (Gemeint ist die Echeneïs.) 25. u. 26. Die von Hieronymus erzählte Geschichte vom Zusammentreffen des Eremiten Antonius mit einem Satyr und einem Hippokentaur. 27. Pfau. 29. *Ἐρωδιός,* nicht die Erzählung des Physiologus von der Fulica, überhaupt unklar und fragmentarisch. 32. Storch. 39. Specht. 41. Gorgo. 42. Hase. 48. Biene; ihr Fleiss; Honigbereitung; Beispiel für den Menschen.

Sonst scheint der Physiologus in der mittelgriechischen Literatur keine besondere Rolle mehr zu spielen. Eine von Carus (S. 140 Note angeführte „Schrift eines Ungenannten aus dem 11. Jahrhundert *περὶ ζώων τινῶν ἰδιότητος,* welche Matthäi in den *Ποικίλα Ἑλληνικά* Moskau 1811 herausgegeben hat“, und die nach Carus die Beschreibung von 53 Tieren enthält, habe ich nicht zu Gesicht bekommen. Bekannter ist die metrische Schrift des Manuel Philes († 1321) *περὶ ζώων ἰδιότητος,* welche in 119 (oder nach andern Handschriften nur 103) Abschnitten die Eigenschaften so vieler Tiere schildert, nur selten mit einem beiläufigen Seitenblick auf das menschliche Leben. Während sonst eine Menge von fabelhaften Dingen, die wir aus andern alten Quellen kennen, darin aufgeführt wird, muss es befremden, von dem, was der Physiologus enthält, sehr wenig zu finden. Es scheint demnach fast, dass der Verfasser den Physiologus überhaupt gar nicht gekannt hat (auch in desselben besonderm Gedicht über den Elephanten in 381 Versen ist er nicht benutzt); eigentlich das Einzige darin, was wir jetzt nicht weiter als bis auf den Physiologus zurückführen können, ist die kurze Bemerkung am Schluss des sonst nach andern Quellen ausgeführten Kapitels vom Einhorn, dass

sich dieses Tier von einer Jungfrau fangen lasse,[1] was aber nicht einmal in allen Handschriften steht; und dies kann ja aber natürlich auch aus einer sekundären Quelle geschöpft sein. Es wäre, wie gesagt, bei dem was die Schrift sonst bietet, unerklärlich, dass der Verfasser den Physiologus gekannt und nicht gehörig ausgebeutet haben sollte.

10. DER PHYSIOLOGUS IN DER NATURGESCHICHTE DES MITTELALTERS.

Für das Eindringen der Geschichten des Physiologus in die naturgeschichtlichen Schriften des Mittelalters war der Vorgang des Isidor von Sevilla († 636) in seiner grossen Encyklopädie, den Etymologien, diesem so einflussreichen und vielbenutzten Werk, von der höchsten Bedeutung. Schon er hat diese Sachen teilweise nicht aus erster Hand, sondern aus Kirchenvätern geschöpft, die ihrerseits den Physiologus benutzten; aber gerade die Aufnahme derselben in sein Buch musste dann die weitere Verbreitung wesentlich fördern. Nicht nur die Erzählungen des Physiologus, sondern auch andere fabelhafte Tiereigenschaften, die in Isidor's grosser Compilation zusammenflossen, begegnen uns in spätern Tierbüchern häufig wieder in einer Gestalt und Darstellung, die deutlich auf Isidor zurückweist. Schon beim Physiologus Theobaldi musste auf ihn verwiesen werden, und im weitern Verlauf der Darstellung werden wir noch öfter auf ihn zurückkommen müssen. Ich stelle noch zusammen, was sich bei Isidor von Dingen findet, die aus dem Physiologus stammen: Etym. XII, 1, 15 Dorkas. 18 f. Hirsch. 39 Onager. XII, 2, 3 ff. Löwe. 8 Panther. 12 f. Einhorn. 14 ff. Elephant. 21 Biber. 29 Fuchs. 36 Hydrus. XII, 3, 3 Wiesel; das von diesem Erzählte glaubt Isidor (oder der etwa von ihm hier ausgeschriebene Gewährsmann) nicht, sondern bemerkt: falso autem opinantur qui dicunt mustelam ore concipere, aure effundere partum.

---

[1] V. 999 s.: *ἁλίσκεται δ'οὖν ὁ θρασὺς ξενοτρόπως,*
κόρης ἀπάτης ὄψει καὶ μελουργίᾳ.

7 Igel. 9 Ameise. XII, 4, 10 Viper. 12 Aspis. 36 Salamander. 37 Eidechse. 43, 46, 48 Eigenschaften der Schlange. XII, 6, 49 Perle. XII, 7, 10 Adler. 20 Strauss. 22 Phönix. 26 Pelikan. 41 Nyktikorax. 53 Fulica. 60 Turteltaube. (Ihre Liebe zur Einsamkeit.) 63 Rebhuhn. XVI, 10, 1 Perle. 13, 2 Diamant. XI, 3, 30 Sirenen. — Überhaupt muss entschieden betont werden, dass das häufige Vorkommen von manchen dieser Geschichten in der ältern kirchlichen Literatur und schon bei den Kirchenvätern gewiss mächtig zur Erhöhung ihrer Glaubwürdigkeit und zur Beförderung ihrer Verbreitung beitrug.

Auf alle einzelnen Naturgeschichten des Mittelalters nach dieser Seite näher einzugehen, ist hier nicht meine Aufgabe; es genüge, dafür auf die Geschichte der Zoologie von Carus hinzuweisen. Nur einige der verbreitetsten Bücher müssen hier nach der Darstellung von Carus erwähnt werden, zunächst die drei Hauptwerke des 13. Jahrhunderts. Das erste ist das Werk des Thomas von Cantimpré de naturis rerum (zwischen 1233 u. 48 geschrieben), „eine vollständige Übersicht der belebten und unbelebten Natur, und zwar die erste dieser Art im Mittelalter“.[1] Unter der grossen Menge von Quellen, die er citirt, alte Autoren, Kirchenväter und Spätere, tritt auch der Physiologus auf, wie denn in der That, neben andern aus anderer Quelle stammenden fabelhaften Dingen, Manches aus ihm direkt oder zum Teil wohl auch indirekt entnommen ist. — Ebenso nahm Albertus Magnus in seine Schrift über die Tiere (in den fünfziger oder sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts entstanden) unbefangen eine Anzahl von solchen auf, wenn er auch Anderes in Zweifel zog. So bemerkt Carus, dass er „ohne ein Bedenken zu äussern die Sanftmut des sonst so wilden Einhorns im Schosse einer Jungfrau“ schildere, und auch die Geschichte des Charadrius erzähle, „ohne sie zu kritisiren“, während er dagegen die Selbstverstümmelung des Bibers zurückweise. — Das dritte grosse Werk ist das Speculum naturale des Vincenz von Beauvais (etwa 1250 beendet), unter dessen Gewährsmännern

[1] Von Jakob van Maerlandt († 1300) unter dem Titel Der Naturen Bloeme niederländisch, und von Konrad von Megenberg, Buch der Natur (1349—50) deutsch bearbeitet.

nach Carus sehr häufig auch ein Physiologus erscheint, nach dem z. B. die Geschichte vom Biber erzählt wird, aber auch Dinge, die nicht dem Physiologus angehören. (Sieh Carus S. 240 Note.) — Eine noch bis in's 16. Jahrhundert sehr verbreitete Compilation geringern Umfangs ist sodann das Buch des Bartholomaeus Anglicus de proprietatibus rerum (etwa 2. Hälfte des 13. Jahrh.) worin ebenfalls der Physiologus häufig citirt ist, und auch für Manches, das nicht aus ihm stammt.

Darüber, dass dann auch in die neuere Zeit herein, und nachdem im 15. Jahrh. Aristoteles in seiner echten Gestalt bekannt geworden war, neben den nun entstehenden Werken von kritischerem Geist gleichwohl die genannten ältern kritiklosern Schriften oder neu entstehende gleicher Art sich einer grössern Beliebtheit erfreuten, ist ebenfalls auf Carus zu verweisen. Erwähnt werden muss aber noch der aus dem lateinischen Original in fast alle europäischen Sprachen übersetzte und bis in die neuere Zeit herein ausserordentlich verbreitete sog. Lucidarius oder Elucidarius, ein Schulbuch in dialogischer Form, das unter andern im Mittelalter beliebten Fabeleien auch Dinge aus dem Physiologus in sich aufnahm. — Auch die biblische Zoologie, die sich am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrh. entwickelt, ist noch zu erwähnen (s. Carus S. 310 ff.); die ältesten Bücher dieser Art sind Zusammenstellungen der in der Bibel erwähnten Tiere mit daran geknüpften moralischen Betrachtungen, welche letztere die Hauptsache dabei sind; in diesem Sinne kann auch hier noch eine Nachwirkung vom Geist des Physiologus gesehen werden.

11. VERGLEICHENDE ÜBERSICHT DER VERSCHIEDENEN ANORDNUNGEN IN DEN ALTEN TEXTEN.

Schliesslich ist nun auch noch von den Verschiedenheiten in der Kapitelfolge der besprochenen alten Texte besonders zu sprechen, ein Punkt, der allerdings für die Frage der Verwandtschaft der verschiedenen Texte nicht ohne Be-

deutung ist, wie wir ja auch mehrmals Gelegenheit hatten, zu sehen. Land[1] hat sogar danach die überlieferten Texte in Familien eingeteilt, als deren charakteristisches Unterscheidungsmerkmal aber allerdings eben nur die abweichende Anordnung hinzustellen war, während in anderer Hinsicht die Texte viel verschiedenartiger auseinander gehen. Zur ersten Gruppe rechnet Land diejenigen Texte, welche der Ordnung des äthiopischen Physiologus folgen, also ausser diesem vor allem Pitra's Cod. *A*; auch der Cod. Vind. Theol. 128 folgt dieser Ordnung im Wesentlichen (s. die Vorrede); von lateinischen Handschriften gehört Cahier's *C* dazu (ferner auch der Arabs Batavus). Zur zweiten Gruppe gehört der armenische Physiologus, Cahier's lateinische Texte *A* und *B* (und auch der Syrus Leidensis); doch stimmen die Glieder dieser Gruppe viel weniger unter sich selbst überein, als die der ersten. Welches die ursprüngliche Ordnung gewesen sein mag, lässt sich nicht mehr feststellen; es sind keine zwingenden innern Gründe vorhanden, aus denen wir genötigt wären, der einen oder der andern Anordnung den Vorzug zuzuerkennen; wäre der armenische Text allein als Repräsentant der zweiten Klasse auf uns gekommen, so könnte man, bei dem offenbar geringern Wert des Textes, den er bietet, allerdings versucht sein, auch seine Ordnung ohne Weiteres als sekundär anzusehen; aber da den andern Texten derselben Klasse offenbar bessere griechische Texte zu Grunde lagen, so geht das nicht an. Land versucht, die leitenden Grundsätze in der Anordnung der ersten Gruppe aufzusuchen; aber er kommt damit nicht über das erste Drittel hinaus, und auch hier muss er selbst das Unsichere des Ergebnisses zugestehen; und es sind auch wirklich keine sichern Gesichtspunkte vorhanden. Es lassen sich wohl kleine Gruppen von vierfüssigen Tieren und Vögeln, von guten und schlimmen Tieren herausfinden, oder es sind wohl auch Kapitel, die den gleichen religiösen Satz behandeln, zusammengestellt; aber keiner dieser Gesichtspunkte ist consequent durchgeführt, und schliesslich geht doch Alles bunt durcheinander.

---

[1] Anecdota Syriaca, IV, S. 132 ff.

Um das gegenseitige Verhältnis anschaulich darzustellen, lasse ich zwei vergleichende Tabellen folgen. Zuerst die Reihenfolge des griechisch-äthiopischen Physiologus, mit jeweiliger Beifügung der entsprechenden Nummern im armenischen Physiologus und den lateinischen Texten *A* und *B*. Die Nummern von lat. *C* sind vor die betreffenden des griechischen Textes gesetzt, daneben auch noch die des ältesten syrischen, um die Übersicht über die alten Texte zu vervollständigen. — In der zweiten Tabelle sind die drei Haupttexte von Land's zweiter Gruppe nebeneinander gestellt, mit Zurückweisung auf die Nummern des griechischen Textes. Wir sehen, dass die lateinischen Texte *A* und *B* unter sich und mit dem armenischen nur bis Nr. 10 resp. 9 ganz übereinstimmen, während der armenische selbst nach dem abweichenden Anfang in dem grössten, in der Mitte liegenden Teil, wieder mit Gruppe I stimmt. Es ist eigentlich nur eine einzige Abweichung am Anfang, die uns überhaupt berechtigen kann, diese drei Texte als eine besondere von der ersten geschiedene Gruppe unter sich zusammenzufassen: zwischen Löwe und Charadrius sind statt der ganz ausgefallenen Eidechse die Kapitel Antholops, lapides igniferi und Serra eingesetzt, die im griech.-äthiop. Text erst als Nr. 36, 37 und 39 folgen.

Syr.	Lat. *C.*	Griech. (Cod. *A*) und Äth.
	1.	1. *λέων.* (1.)
8.	2.	2. *σαῦρα ἡλιακή.*
15.	3.	3. *χαραδριός.* (5.)
20.	4.	4. *πελεκάνος.* (6.)
21.	5.	5. *νυκτικόραξ.* (7.)
14.	6.	6. *ἀετός.* (8.)
16.		7. *φοῖνιξ.* (9.)
22.	7.	8. *ἔποψ.* (armen. 10. *A* 25. *B* 10.)
		9. *ὄναγρος.* (arm. 11. *A* 26. *B* 21.)
6.	8. vipera et serpens	10. *ἔχιδνα.* (arm. 12. *A* 27.)
7.		11. *ὄφις.* (arm. 13. *A* 28.)
13.	9. (10 formiaca?)	12. *μύρμηξ.* (arm. 14. *A* 10. *B* 11.)

Syr.	Lat. *C.*	Griech. (Cod. *A*) und Äth.
28.	11.	13. σειρῆνες καὶ ὀνοκένταυροι. (arm. 15. *A* 11. *B* 12.)
10.	12.	14. ἐχῖνος. (arm. 16. *A* 29. *B* 13.)
4.	13.	15. ἀλώπηξ. (arm. 17. *A* 12. *B* 15.)
	14.	16. πάνθηρ. (arm. 18. *A* 36. *B* 23.)
30.	15.	17. ἀσπιδοχελώνη. (arm. 19. *B* 24.)
23.		18. πέρδιξ. (arm. 21. *A* 20. *B* 25.)
19.		19. γύψ. (arm. 20.)
12.	(10?)	20. μυρμηκολέων. (arm. 22.)
11.		21. γαλῆ. (arm. 23. *B* 26.)
	16.	22. μονοκέρως. (arm. 25. *A* 13. *B* 16.)
2.		23. κάστωρ. (arm. 26. *A* 14. *B* 17.)
1.		24. ὕαινα. (*A* 15. *B* 18.)
31.		25. ἐνύδριος. (arm. 24. *A* 18. *B* 19.)
5.		26. ἰχνεύμων. (arm. 27.)
24.		27. κορώνη. (arm. 29.)
25.		28. τρυγών. (arm. 30. *A* 23. *B* 28.)
		29. βάτραχος.
	17.	30. ἔλαφος. (arm. 32. *B* 29.)
9.	18.	31. σαλαμάνδρα. (*A* 22. *B* 30.
		32. ἀδάμας. (*A* 33.)
27.		33. χελιδών. (arm. 31.)
	19.	34. δένδρον περιδέξιον. (arm. 28. *A* 30.)
26.		35. περιστεραί. (*A* 24.)
3.	20.	36. ὕδρωψ. (2.)
		37. πυροβόλοι λίθοι. (3.)
		38. μάγνης.
32.	21.	39. πρίων. (4.)
18.		40. ἶβις. (*B* 14.)
		41. δόρκας. (*A* 16. *B* 20.)
		42. ἀδαμάντινος λίθος. (*A* 33.)
	22.	43. ἐλέφας. (*A* 31.)
	23.	44. ἀχάτης καὶ μαργαρίτης. (*A* 32.)
		45. ὄναγρος καὶ πίθηκος. (*A* 17 u. 19. *B* 21 u. 31.)
	24.	46. ἰνδικὸς λίθος. (*A* 34.)
17.		47. ἐρωδιός. (*A* 35. B. 22.)
		48. συκάμινος.
29.		49. (In Cod. V. Th. 128 u. Pitra's B.) στρουθοκάμηλος. (*A* 21. *B* 27.)

Armenisch.	Lat. A.	Lat. B.
1. Löwe. (1.)	1. Leo. (1.)	1–9 wie in A.
2. Antholops. (36.)	2. Autolops. (36.)	
3. Lapides ignif. (37.)	3. Lap. ignif. (37.)	
4. Serra. (39.)	4. Serra. (39.)	
5. Charadrius. (3.)	5. Charadrius. (3.)	
6. Pelikan. (4.)	6. Pelecanus. (4.)	
7. Nachtrabe. (5.)	7. Nycticorax. (5.)	
8. Adler. (6.)	8. Aquila. (6.)	
9. Phönix. (7.)	9. Phoenix. (7.)	
10. Wiedehopf. (8.)	10. Formica. (12.)	10. Upupa. (8.)
11. Onager. (9.)	11. Sirenes et On. (13.)	11. Formica. (12.)
12. Viper. (10.)	12. Vulpes. (15.)	12. Sirenes et On. (13.)
13. Schlange. (11.)	13. Unicornis. (22.)	13. Erinacius. (14.)
14. Ameise. (12.)	14. Castor. (23.)	14. Ibis. (40.)
15. Sirenen. (13.)	15. Hyaena. (24.)	15. Vulpes. (15.)
16. Igel. (14.)	16. Dorcas. (41.)	16. Unicornis. (22.)
17. Fuchs. (15.)	17. Onager. (9.)	17. Castor. (23.)
18. Panther. (16.)	18. Hydrus. (25.)	18. Hyaena. (24.)
19. Walfisch. (17.)	19. Simia. (45.)	19. Hydrus. (25.)
20. Geier. (19.)	20. Perdix. (18.)	20. Dorcas. (41.)
21. Rebhuhn. (18.)	21. Asida. (49.)	21. Onager. (9.)
22. Ameisenlöwe. (20.)	22. Salamandra. (31.)	22. Fulica. (47.)
23. Wiesel. (21.)	23. Turtur. (28.)	23. Panthera. (16.)
24. Hydrus. (25.)	24. Columbae. (35.)	24. Aspidochelone. (17.)
25. Einhorn. (22.)	25. Upupa. (8.)	25. Perdix. (18.)
26. Biber. (23.)	26. Onager. (9.)	26. Mustela. (21.)
27. Ichneumon. (26.)	27. Vipera. (10.)	27. Asida. (49.)
28. Peridexion. (34.)	28. Serpens. (11.)	28. Turtur. (28.)
29. Krähe. (27.)	29. Erinacius. (14.)	29. Cervus. (30.)
30. Turteltaube. (28.)	30. Arbor peridex. (34.)	30. Salamandra. (31.)
31. Schwalbe. (33.)	31. Elephas. (43.)	31. Simia. (45.)
32. Hirsch. (30.)	32. Agates. (44.)	
(33. Vogel Zerehav.	33. Adamas. (32 u. 42.)	
34. Biene.	34. Lapis indicus. (46.)	
35. Tigerin.)	35. Erodius. (47).	
	36. Panthera. (16.)	

II. TEIL.

DER PHYSIOLOGUS IM GERMANISCHEN UND ROMANISCHEN MITTELALTER.

---

1. ÜBERSETZUNGEN UND BEARBEITUNGEN IN DEN VOLKSSPRACHEN.

a. GERMANISCHE PHYSIOLOGI.

1) Unter den germanischen Physiologus-Übersetzungen ist als älteste zu nennen die angelsächsische poetische Bearbeitung dreier Abschnitte,[1] die wohl aus dem 9. Jahrh. oder allenfalls noch aus dem Ende des 8. stammt. Von den drei Stücken sind nur zwei vollständig, Panther und Walfisch.[2] Das dritte Stück beginnt: „Ich hörte auch von einem wunderbaren Vogel sagen", worauf dann gerade die Hauptsache fehlt und nur noch der Schluss erhalten ist, aber nichts mehr von der eigentlichen Auslegung dabei. Von was der Abschnitt handelte, können wir also nicht wissen; innere Anhaltspunkte dafür, dass das Rebhuhn darin behandelt war, wie man nach Grein's Vorgang anzunehmen pflegt,[3] sind nicht vorhanden.

---

[1] Überliefert im Codex Exoniensis. Gedruckt bei Thorpe: Cod. Ex., S. 355—67, mit englischer Übersetzung. Grein: Bibl. d. angels. Poesie I, S. 233—238. — Vgl. den Aufsatz von A. Ebert in Wülcker's Anglia VI. S. 241 ff.

[2] Dessen Name ἀσπιδοχελώνη hier in Fastitocalon entstellt ist.

[3] Die Gründe dafür hat am besten Ebert l. c. aufgeführt, der diese Ansicht auch verteidigt.

Auch der Umstand, dass allerdings in manchen alten Texten Panther, Walfisch und Rebhuhn in dieser Ordnung aufeinander folgen, zwingt nicht zu der Annahme. Ohnehin wäre es auch möglich, wenn etwa mehr als ein Blatt fehlt, wie schon Thorpe bemerkt, dass der erhaltene Schluss zu einem andern Stück gehört als die Anfangsworte. Damit hängt dann die Frage zusammen, ob wir hier nur einen kleinen Teil einer in dieser Weise durchgeführten Bearbeitung des ganzen Physiologus haben, oder ob sich die Bearbeitung auf diese drei Stücke beschränkte; auch das lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Möglich wäre an sich Beides; ich neige aber mehr zur letztern Annahme hin. Diese drei Stücke schliessen sich ganz gut zu einem kleinen Ganzen für sich zusammen. Der Dichter wählte dann eben aus der Zahl der im Physiologus enthaltenen Tiere je einen Vertreter der Landtiere, der Wassertiere und der Vögel aus. Der Anfang des Stücks vom Panther ist ohnehin eine Einleitung in's Ganze und zeigt deutlich, dass wenigstens nichts Anderes vorangieng: „Viele sind über die Erde hin, zahllose Geschlechter, deren Eigenschaften wir nicht richtig berichten (nicht vollständig erzählen) können noch ihre Zahl wissen: so weitverbreitet sind über die Welt hin der Vögel und Tiere, der Erde-rührenden (Thorpe: earth-enlivening), gewaltige Scharen, soweit das Wasser diesen glänzenden Busen umfliesst, das brüllende Meer, der Salzfluten Gewoge".[1] Auch die Eingangsworte der folgenden beiden Stücke können den Eindruck machen, dass die beiden Tiere als Repräsentanten der Fische und Vögel vorgeführt werden sollen. Die Aufeinanderfolge von Panther und Walfisch braucht uns nicht irre zu machen, da ja doch hervorragende Vertreter für jede Klasse gewählt

[1] Monge sindon geond middangeard
unrîmu cynn, þe we ädelu ne magon
ryht âreccan ne rîm witan:
þäs wîde sind geond world innan
fugla and dêora foldhrêrendra
wornas wîdsceope, swâ wäter bibûged
þisne beorhtan bôsm, brim grymetende,
sealt-ŷda geswing.

werden sollten; und was das dritte Stück für einen Vogel behandelte, können wir, wie gesagt, nicht wissen. Übrigens hätte auch nach Ebert's Annahme der angelsächsische Physiologus erst mit dem Panther begonnen, so dass dann nach dem Rebhuhn nur noch gefolgt wäre, was die lateinischen Texte noch hinter diesem enthalten. — Was die Art der Bearbeitung betrifft, so hält sich dieselbe in der naturgeschichtlichen Erzählung inhaltlich ziemlich genau an den überlieferten Text des Physiologus, bis zu einzelnen Zügen;[1] die Auslegung dagegen ist selbstständiger gewendet und läuft am Ende des zweiten und dritten Stücks in fromme Betrachtungen aus. — Hinsichtlich der sprachlichen Darstellung ist natürlich mit der Form des germanischen Stabreims eine poetischere Ausdrucksweise gewissermassen von selbst gegeben. Dabei werden besonders Beschreibungen gern ausführlicher behandelt, so die von der Schönheit des Panthers. Jedenfalls ist mehr Poesie in diesem kleinen Teil eines angelsächischen Physiologus als in den ganzen französischen Bestiaires, die wir nun bald zu betrachten haben werden.

Hereingezogen werden muss hier, wenn auch nur indirekt mit dem Physiologus zusammenhängend, auch noch das dem Kynewulf zugeschriebene Gedicht vom Phönix,[2] eine Bearbeitung des unter dem Namen des Lactantius über-

---

[1] So wurde im Abschnitt vom Panther auch der Vergleich der bunten Haut dieses Tieres mit Joseph's buntem Rock einfach aus dem Original herübergenommen. Dieses Beispiel ist also für die Entwicklung des poetischen Stils im Angelsächsischen (vgl. ten Brink: Gesch. d. Engl. Lit. I. S. 70) von keinem Belang, mag man nun den Physiologus zeitlich vor oder nach Kynewulf's Christ setzen. — Im Übrigen haben wir hier auf die Einzelheiten der Bearbeitung nicht näher einzugehen. Ebert hat in seinem angeführten Aufsatz die Vergleichung mit den lat. Texten genauer durchgeführt und kommt zu dem Resultat, die Vorlage des Angelsachsen müsse dem griech. Physiologus näher gestanden sein als die bekannten lat. Texte.

[2] Aus dem Codex Exoniensis. Thorpe: Cod. Ex., S. 197—242, mit einer wörtlichen engl. Übersetzung und Beifügung des lat. Gedichts. Dann bei Grein: Bibl. d. angels. Poesie I. S. 215—233. — Ausführlich gehandelt hat darüber Gäbler in Wülcker's Anglia III. S. 488 ff. Er vertritt die Ansicht, dass wirklich Kynewulf der Verfasser sei.

lieferten Gedichts; es gehört um so mehr hierher, als gerade das, was für uns dabei das Wichtigste ist, die symbolische Auslegung der Verbrennung und Wiederbelebung des Phönix sich in dem lateinischen Gedicht nicht findet,[1] sondern aus andern lateinischen Quellen geschöpft ist, die ihrerseits auf den Physiologus zurückgehen. — Die Umdichtung folgt zwar genau dem Gange des lateinischen Gedichts, paraphrasirt dasselbe aber so frei, dass die poetische Behandlung im Einzelnen doch ganz dem Bearbeiter angehört. Das Verhältnis der beiden Dichtungen zu einander mit ihren verschiedenen poetischen Vorzügen lässt sich in Kürze nicht besser charakterisiren, als es ten Brink in folgenden Worten gethan hat (Lit.-Gesch. I. S. 71 f.): „Die Eleganz und Bestimmtheit des Ausdrucks, die dieser Dichtung eignet, musste in Kynewulf's ungleich breiterer Behandlung verlieren; trotzdem scheint der poetische Gehalt in der englischen Nachbildung gesteigert, welche den ganzen Reichtum der nationalen Stilfarben im Dienste einer intensiven, andachtsvollen Anschauung verwertet, im Übrigen ebensowenig wie der Christ [Kynewulf's Christ] neue rhetorische Mittel verschmäht".[2] Näher auf das Verhältnis des angelsächsischen Gedichts zu seinem Original einzugehen, ist hier nicht der Ort. Doch ist hervorzuheben, dass Einzelheiten darauf hinweisen, dass der Dichter des erstern sich auch in der Darstellung der Phönixsage selbst nicht ausschliesslich an das lateinische Gedicht hielt, sondern auch Darstellungen, die dem Physiologus näher stehen, mit hereinzog. So gerade an der wichtigsten Stelle, bei der Schilderung der Wiedererstehung des Phönix aus seiner Asche, worüber im Originalgedicht nur steht:

(V. 98 ff.): . . . . solvitur in cinerem;
Quos velut in massam cineres in morte coactos
Conflat, et effectum seminis instar habent:
Hinc animal primum sine membris fertur oriri,
Sed fertur vermi lacteus esse color.

---

[1] Worauf auch schon Thorpe, Cod. Ex. Einleit. S. VI, aufmerksam macht.

[2] Vgl. auch Gäbler in seinem angeführten Aufsatz, der die Vergleichung im Einzelnen durchführt.

Creverit immensum subito cum tempore certo,
Sese ovi teretis colligit in speciem;
Inde reformatur qualis fuit ante figura,
Et Phoenix ruptis pullulat exuviis.

Der Angelsachse gibt die Entwicklungsstufen ausführlicher, wie im Physiologus, und setzt die Bildung der eiförmigen Gestalt an deren Anfang: „Dann wird von dem Scheiterhaufen ein Ding von der Gestalt eines Apfels in der Asche nachher gefunden; daraus wächst ein Wurm, wunderschön, als ob er aus dem Ei geschlüpft wäre, glänzend aus der Schale. Dann wächst er im Schatten, dass er zuerst ist wie ein junger Adler, ein schönes Vöglein; dann fürder noch wächst er empor in Wonne, dass er an Wuchs gleich ist einem alten Adler, und nacher mit Federn geschmückt, wie er zuerst war, glänzend erblüht; da wird sein Leib ganz erneuert wiedergeboren, von Sünden gesondert".[1] — Die zweite Hälfte des Gedichts, die Anwendung dieser Phönixsage, die der englische Dichter dem Pseudo-Lactantius beifügte, verdient bei ihrer Eigenartigkeit, dass wir ihren Inhalt in grossen Umrissen kurz betrachten: Abschnitt VI. Diesem Vogel gleichen die auserwählten Diener Christi. Ehe nun aber diese Anwendung durchgeführt wird, erzählt der Dichter den Sündenfall und seine Folgen bis zur Erlösung. VII. Wie der Phönix sein Heimatland verlässt, so mussten unsre ersten Eltern nach dem Sündenfall das Paradies verlassen. Denjenigen aber von ihren Nachkommen, die fromm und gottesfürchtig waren,

---

[1] V. 230 ff.: þonne of þâm âde äples gelîcnes
on þære ascan bið eft gemêted,
of þâm weaxeð wyrm wundrum fäger,
swylce hê of ägerum ût âlæde, [Thorpe: . . . of
äge wære ût âlæded]
scîr of scylle; þonne on sceade weaxeð,
þät hê ærest bið swylce earnes brid,
fäger fugeltimber; þonne furðor gên
wrîdað on wynnum, þät hê bið wästmum gelîc
ealdum earne, and äfter þon
feðrum gefrätwad, swylc hê ät frymðe wäs,
beorht geblôwen: þonne bræd weorðeð
eal edniwe eft âcenned | synnum âsundrad.

„war der Herr, des Himmels Hochkönig, hold im Geiste“. Dann heisst es weiter (S. 447): „Das ist der hohe Baum, in dem Heilige nun ihre Wohnung inne haben, wo ihnen keiner der Altfeinde mit Gift schaden kann“. Es ist unklar, ob aus dem Vorhergehenden die Gnade Gottes oder Gott selbst als Subjekt zu entnehmen und unter dem Baum zu verstehen ist. Zu bemerken ist aber, dass hier die Vorstellung von dem Baum Peridexion des Physiologus auf den Baum des Phönix übertragen zu sein scheint. Auf diesem Baum baut sich der Gottesfürchtige ein Nest aus Frömmigkeit und guten Werken, wie der Phönix seines aus kostbaren wohlriechenden Kräutern. In diesem Nest wird er sicher wohnen in diesem und jenem Leben, bis zum Tag des Gerichts, wo die irdische Welt vom Feuer verzehrt wird. VIII. Dann kehren die Seelen der Verstorbenen, gute und böse. in ihre Körper zurück, und alle werden im Feuer geprüft. Aber wie der Phönix, wenn ihn in seinem Nest die Flamme verzehrt hat, verjüngt aus der Asche ersteht, so werden die Gerechten schützend umgeben sein von ihren Werken, und sie werden in ihrem Fleische herrlich und verjüngt eingehen zur ewigen Seligkeit. IX. Und sie werden ewig leben in der Herrlichkeit des Herrn und Gott preisen. Hier nimmt der Dichter nun erst noch Gelegenheit, zum Schluss die Verjüngung des Phönix auch auf Christus zu deuten: Wie der Phönix aus seiner Asche zu neuem Leben ersteht, so hat der Heiland durch seinen Tod und seine Auferstehung uns das ewige Leben verschafft. Daran schliesst sich auch noch die Anwendung der wohlriechenden Kräuter, die der Phönix in seinen Flügeln bringt, auf den geistlichen Wohlgeruch von Gottes Wort in der heil. Schrift. Am Ende läuft das Ganze in eine fromme Betrachtung aus, wie sie die angelsächsische religiöse Poesie überhaupt liebt, und dergleichen sich kürzer auch am Schluss des 2. und 3. Stücks des Physiologus findet. — Die hier gegebene eigenartige Auslegung auf den gerechten Menschen geht, wie auch Gäbler (a. a. O. S. 518 f.) ausführt, auf die Stelle aus Ambrosius, Hexaëm. V. c. 23, § 79 und 80 (s. oben S. 76) zurück. Die schliessliche Anwendung auf Christus ist aber vom angelsächsischen Dichter aus anderer

Quelle hinzugefügt, vielleicht auch wohl aus der Kenntnis des Physiologus selbst, die der Dichter ja recht wohl gehabt haben kann. Auch die Stelle aus Beda in Job II, c. 12 hat er benützt (s. Gäbler).

2) In deutscher Sprache haben wir zwei Physiologusübersetzungen, von denen die ältere noch in's 11. Jahrh. zurückreicht, die jüngere der ersten Hälfte des 12. angehört. — Der ältere deutsche Physiologus,[1] in einer Wiener Handschrift (223) überliefert, ist leider nicht vollständig auf uns gekommen, sondern nur mit seinen zwölf ersten Abschnitten, in folgender Reihenfolge: Löwe, Panther, Einhorn, Hydrus, Sirenen und Onokentauren, Hyäne, Onager, Elephant, Autula, Serra, Viper, Sonneneidechse. Die Reihenfolge ist dieselbe wie in den sog. Dicta Chrysostomi, nur dass zwischen Onager und Elephant der Affe fehlt. Ist dies an und für sich schon ein sehr wichtiges Merkmal für die nähere Beziehung der deutschen Übersetzung zu diesem lateinischen Text, so ergibt auch die Vergleichung des Einzelnen, wie auch bei Müllenhoff und Scherer in den Anmerkungen bemerkt wird, dass wenigstens in den Abschnitten 9—12 der deutsche Text mit dem der Dicta Chrysostomi ziemlich genau übereinstimmt.[2] Doch auch in diesen Stücken zeigt sich der

[1] Bei Müllenhoff und Scherer, Denkmäler Nr. LXXXI. Früher bei v. d. Hagen, Denkmale des Mittelalters (1824) S. 50—56. Graff, Diutiska III (1829) S. 197, 198. Hoffmann, Fundgruben I (1830) S. 17 bis 22. Über die deutschen Physiologen hat auch M. F. Mann im XI. Bd. von Paul und Braune's Beiträgen gehandelt, S. 310 ff.: „Die althochdeutschen Bearbeitungen des Physiologus;" er führt besonders die Vergleichung derselben mit dem lat. Text der sog. Dicta Chrysostomi im Einzelnen durch. Mir kam der Aufsatz erst nachträglich zu Gesicht, so dass ich ihn nicht benutzen konnte, sondern die Untersuchung unabhängig davon machte.

[2] Auch einzelne Corruptelen der uns überlieferten Dicta Chrysostomi fanden sich in der Vorlage des deutschen Übersetzers. Von der Serra heisst es: In demo mere ist einez, heizzet serra, daz hebet vile lange dorne in imo; lateinisch: spinas habens prope se longiores (auch im Wiener Cod. 303, wie im gedruckten Text); es muss natürlich heissen pennas, wie auch in dem von Cahier publizirten Text steht. — In Abschnitt 11, de vipera: drîa slahta naterôn sint: tria sunt genera viperarum

deutsche Text in Einzelheiten da und dort gekürzt (in Nr. 9 die Auslegung sogar etwas entstellt), wobei es dahin gestellt bleiben muss, ob sich der Übersetzer selbst diese Freiheiten nahm, oder schon einen dergestalt zugerichteten Text vor sich hatte. Etwas mehr noch weichen die ersten acht Kapitel im Einzelnen ab,[1] aber auch von den andern bekannten lateinischen Texten, wesshalb aber doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass in des Übersetzers Vorlage Alles schon so stand; immerhin muss es ein den uns überlieferten Dicta Chrysostomi nahestehender Text gewesen sein. Im Allgemeinen darf wohl angenommen werden, dass der Übersetzer sich in der Erzählung der Tiereigenschaften genauer an sein Original gehalten haben wird, während er sich in der Wiedergabe der Auslegungen, die auch im Ausdruck gewandter erscheinen, freier bewegt haben kann; gewöhnlich sind diese Auslegungen kürzer als die lateinischen, so die vom Panther, die biblischen Belegstellen meist weggelassen. Immerhin ist es aber bedauerlich, dass wir diesen Physiologus nicht ganz haben. — Ich stelle hier noch die bemerkenswertesten Abweichungen von den Dicta Chrysostomi zusammen,[2] soweit sie nicht bloss die äussere Fassung, sondern den Sinn berühren. Am Anfang des Ganzen steht: „Hier beginne ich eine Rede von den Tieren, was sie im geistlichen Sinne bezeichnen. Der Löwe bezeichnet unsern Herrn wegen seiner Stärke, und

---

nocentium. Es handelt sich aber nicht um verschiedene Arten von Schlangen, sondern um verschiedene Eigenschaften (φύσεις, naturae) einer und derselben Schlangenart, wie im ältern lat. Text auch richtig steht. — Im Abschnitt de lacerta lesen wir in den gedruckten Dicta Chrysostomi: Est aquatile animal quod lacerta dicitur, clarum ut sol; in der Übersetzung: Sô heizzet einez lacerta unde ist alsô zorftel alsô diu sunna unde fliugat. Müllenhoff vermutet daher, der Übersetzer werde statt aquatile volatile gelesen haben, und so steht auch wirklich in Cod. Vind. 303.

[1] Wegen dieser Verschiedenheit und kleiner sprachlicher Differenzen nimmt Müllenhoff zwei verschiedene Übersetzer für die 2 Teile an.

[2] Auf einzelne wichtigere Übereinstimmungen und Abweichungen der beiden Texte ist auch in den Anmerkungen bei Müllenhoff und Scherer hingewiesen und die Stellen des lat. Textes excerpirt.

deshalb wird er oft in der heiligen Schrift genannt".[1] Dann erst wird zum Segen Jakob's übergegangen, mit dem der lateinische Text beginnt. Das Kapitel vom Panther zeigt im Deutschen eine kleine, nichts Wesentliches ändernde Umstellung der einzelnen Eigenschaften. In der Schilderung der Sirenen findet sich ein seltsames Missverständnis, wonach sie in ihrer untern Hälfte Menschengestalt, in der obern Vogelgestalt haben sollten;[2] bei Müllenhoff wird in den Anmerkungen dieses Missverständnis so zu erklären gesucht, dass die Vorlage der Übersetzers an dieser Stelle wohl knapper und undeutlicher war als unsere Texte. Im Kapitel von der Hyäne findet sich die den Dicta Chrysostomi eigentümliche unsinnige Verderbnis nicht, wonach am Schluss auf einmal die Fulica mit hereingezogen wird.[3] Die Auslegung der Eigenschaften des Onagers wird sehr kurz abgethan, und zwar entstellt: „Der Onager bezeichnet den Teufel; der Tag und die Nacht bezeichnet die welche recht handeln sollen bei Tag und Nacht".[4] Mit Recht nennt dies Müllenhoff eine „alberne Deutung", die sich in den Dicta Chrysostomi nicht finde. Im Abschnitt vom Elephanten wird die Mandragora als Kindleinwurz erklärt (daz ist chindelîna wurz); nach deren Nennung heisst es aber dann nur, dass beide Elephanten davon essen; der für die symbolische Deutung auf den Sündenfall wichtige, sonst nirgends fehlende Zug, dass das Weibchen zuerst davon isst und das Männchen dazu verführt, findet sich hier nicht. Die Auslegung der Eigenschaft der Autula ist wieder unvollkommen gegeben; es fehlt die Erklärung der

---

[1] Hier begin ich einna reda umbe diu tier, waz siu gêslîho bezêchinen. Leo bezêchinet unserin trohtîn turih sîne sterihchî, unde bediu wiret er ofto an hêligero gescrifte genamit. Etwas Ähnliches mag in der Vorlage wohl gestanden haben, obwohl alle Handschriften der Dicta und auch andere lat. Texte gleich beginnen: Igitur Jacob benedicens, etc. Andere Physiologi aber, und besonders der griechische selbst, haben ja in der That ähnliche Einleitungen.

[2] . . . sint wîbe gelîh unzin ze demo nabilin, dannan ûf vogele.

[3] Vgl. hinten die Note zu der Stelle im Text des jüngern deutschen Physiologus.

[4] Ter onager bezeichenet ten fîent: ter tac undiu naht bezeichenet didir rehto werchôn sulin tages unde nahtes.

Hörner; dafür heisst es frei: „Das Tier bezeichnet den Menschen, der ausgerüstet ist mit allen Tugenden, mit Minne, mit Treuen, mit aller Reinheit, den der Teufel nicht betrügen kann, wenn er nicht sich selbst fesselt mit Wein und mit Hurerei und mit allen Befleckungen, die dem Teufel gefallen“.[1]

3) Der jüngere deutsche Physiologus,[2] wohl vor der Mitte des 12. Jahrh. auf österreichischem Boden entstanden, auf der Übergangsstufe zwischen Alt- und Mittelhochdeutsch stehend, aber dem Althochdeutschen noch näher, ist uns dagegen vollständig erhalten, 29 Tiere umfassend, und zwar in doppelter Überlieferung; neben seiner ursprünglichen Gestalt haben wir ihn noch in einer ziemlich gleichzeitigen Umarbeitung in Reimprosa, die, ausser wo es der Reim verlangt, an ihrem Original nicht viel ändert, dasselbe aber öfter auch missversteht. — Dieser Physiologus schliesst sich noch enger als der ältere an die sog. Dicta Chrysostomi an. Er gibt diesen lateinischen Text genau nach Inhalt und Reihenfolge wieder und übersetzt ihn zum grössten Teil fast wörtlich; es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass auch seine Vorlage schon überall gerade so aussah, wenigstens was den erzählenden Teil betrifft, wo die Abweichungen ohnehin nicht beträchtlich sind. Dagegen könnte immerhin hier wie oben beim ältern Physiologus die Möglichkeit zugegeben werden,

---

[1] Daz dier bizeihchenet den man, der dir giwarnôt ist mit allên dugeden, mit minne, mit driwôn, mit allero reinnussedo, den dir diuval nieht bidrêgen ne mag, wane uber sih selbe gihefte mit wîne unde mit huore unde mit allên dien bewollennussedôn, die demo diuvele lîhchênt. — Im letzten Kapitel von der Sonneneidechse ist statt: unzin sîniu ougan entlûhtet werdant, vielleicht besser zu lesen: entlohhan, wie im lat. Text von oculi aperti die Rede ist.

[2] S. den Text im Anhang. Ältere Ausgaben: Graff, Diutiska III, S. 22 ff. Hoffmann, Fundgruben I, S. 22—37. Massmann, Deutsche Gedichte des 12. Jahrh., S. 311—325. — Die gereimte Bearbeitung, aus einer Klagenfurter Handschrift, bei Karajan, Deutsche Sprachdenkmale des 12. Jahrh., S. 73—106. Diese letztere Handschr. enthält auch die Abbildungen (bei Karajan nachgebildet), die in der andern Handschr. fehlen, während der Text mehrmals darauf hinweist. (Vgl. auch Wackernagel, Lit.-Gesch. 2. Aufl. S. 410 f.)

dass der Übersetzer bei den Auslegungen etwas freier verfuhr, Manches kürzer zusammenfasste und namentlich durch Beschränkung der zahlreichen biblischen Anführungen vereinfachte; doch ist auch in dieser Beziehung zu beachten, dass z. B. die lange Auslegung der Natur des Einhorns in ihrem ganzen Umfang wörtlich mit allen Bibelstellen wiedergegeben ist, und so mancher kleinere Abschnitt dessgleichen. — Die Überschrift lautet hier: Ditze buoch redenôt unte zellet michilen wistuom von tieren unde von fogilen. — Im Übrigen verweise ich auf den Text und die Anmerkungen zu einzelnen Stellen.

4) Ausser diesen beiden deutschen haben wir noch eine dritte eigentliche Physiologusübersetzung in germanicher Zunge, und zwar aus dem hohen Norden, eine isländische[1] aus dem Anfang des 13. Jahrh. Es ist grösstenteils eine Übersetzung aus jenem lateinischen Text, den Cahier's Codd. *A* und *B* repräsentiren; dagegen berührt sich die Bearbeitung einzelner Abschnitte mit keinem andern bekannten Text näher, und einige Stücke sind Zuthaten, die überhaupt nicht zum Physiologus gehören. — Der Inhalt ist folgender: Phönix, ungenannte Vögel, Sirenen, Rossfliegen, Onokentaur, Walfisch, Rebhuhn, nochmals Onokentaur, wilde Katze (= Wiesel), Aspis, Turteltaube, Hirsch, Salamander, Weih, Eber, Nachtrabe, Elephant, Hydrus, Dorkas, Onager, Affe, Erodius, Fulica, Panther; also 18 Kapitel des Physiologus mit einigen fremden Dingen. Das Ganze ist unvollständig überliefert. Die Ordnung ist verwirrt, geht aber doch in einzelnen Punkten noch auf die alten Physiologi zurück; Walfisch, Rebhuhn, Wiesel und Aspis folgen sich auch in den alten Texten in dieser Ordnung; ebenso die im Isländischen sich unmittelbar anschliessenden: Turteltaube, Hirsch, Salamander, im Lateinischen von den vorigen nur durch das Kapitel de Asida getrennt; dessgleichen dann wieder Hydrus, Dorkas, Onager,

[1] Gedruckt bei Möbius, Analecta Norroena, 2. Aufl. S. 246–251. Eine deutsche Übersetzung von Möbius gedruckt als Anhang zu Hommel's Ausgabe des äthiop. Physiologus, S. 99—104.

und schliesslich Fulica und Panther. — Betrachten wir nun im Einzelnen das Verhältnis zum lateinischen Original, so ergibt sich das interessante Resultat, dass gerade diese Gruppen, die sich noch in der alten Ordnung zusammenschliessen, auch wirklich aus dem überlieferten lateinischen Text eigentlich übersetzt sind, ausserdem nur noch das zwischen die beiden letzten gesetzte Kapitel vom Affen. Nur ist die Auslegung auch bei manchen von diesen Abschnitten verkürzt gegeben, d. h. auf die wesentlichen Sätze beschränkt, während die an Bibelstellen sich knüpfende weitere Ausführung weggelassen ist; so bei der Turteltaube, Hirsch, Hydrus, Dorkas, Fulica, Panther. (Beim letztern, der jetzt den Schluss des Ganzen macht, folgte doch wohl noch etwas mehr, als wir jetzt noch haben.) Auch noch im Sinne des lateinischen Textes gehalten, aber stark zusammengezogen sind die Abschnitte vom Phönix und der Sirene, während Onokentaur und Nachtrabe auch dem Sinne nach anders gewendet sind und der Rest aus fremden Zuthaten besteht. Man könnte zu der Annahme versucht sein, dass der Bearbeiter dieses isländischen Physiologus in seiner jetzigen Gestalt etwa schon eine vollständige isländische Übersetzung vor sich hatte, die er bei seiner auf freiere Bearbeitung angelegten Arbeit benutzte und stückweise, wo es ihm passte, derselben auch unverändert einfügte. Doch in welchem Mass dies geschehen sei, und was diese isländische Bearbeitung überhaupt alles umfasst haben mag, können wir jetzt nicht mehr beurteilen, da uns ja weder der Schluss noch der Anfang davon erhalten ist; sie wird doch wohl auch mit dem Löwen begonnen haben. — Der leitende Gesichtspunkt bei dieser Bearbeitung scheint der gewesen zu sein, in den Auslegungen über das rein Mystische und Symbolische, was sich auf Christus oder den Teufel bezieht, wenigstens schneller hinwegzugehen, (gerade diese Auslegungen sind meist sehr gekürzt;) dagegen bei den moralischen Anwendungen auf das menschliche Leben lieber zu verweilen. So ist, abgesehen von den Abschnitten, die überhaupt von Anfang an nur eine moralische Auslegung haben, die Eigenschaft der Turteltaube nur menschlich auf die eheliche Treue gedeutet, ohne die mystische Ehe Christi mit der Kirche zu

erwähnen. Die Feindschaft des Hirsches mit der Schlange musste hier zwar auch mystisch auf Christus und den Teufel gedeutet werden, aber nicht auf die Besiegung des Teufels überhaupt durch Christus im Erlösungswerk, sondern mit ausdrücklicher Beziehung auf den Menschen: „So erblickt auch unser Herr Jesus Christus unsern Feind, den Teufel, und treibt ihn aus unsern Herzen mit dem Brunnen der göttlichen Weisheit“.[1] Der lateinische Text, falls der isländische Übersetzer das Kapitel darin so las wie wir, könnte dazu Veranlassung gegeben haben, indem neben der alten Anwendung auch die biblische Erzählung herbeigezogen ist, wie Christus die Teufel aus einem Menschen in die Schweine der Gergesener austreibt. Auch die dem Physiologus fremden Zuthaten sind gewöhnlich in diesem Sinne eingefügt; der Abschnitt vom Erodius zum Lob des Mönchstums. Der Onokentaur, ursprünglich das Symbol der Häretiker, in den lateinischen Physiologen schon wenigstens etwas allgemeiner gefasst, wird hier nur noch als Bild eines zweizüngigen unzuverlässigen Menschen gebraucht. Seltsam ist der Abschnitt vom Nachtraben umgewandelt, auch in der Absicht, ihn statt der historischen Beziehung auf die Juden zur Zeit Christi, die ihm der lateinische Physiologus gibt (s. oben S. 9), auf den sündigen Menschen überhaupt anzuwenden. Es heisst da nämlich: „Wir wissen, dass er am Tage schwarz ist, aber noch viel schwärzer in der Nacht. So erblicke ich mich selber schwarz ob meiner Sünden“.[2] Doch bleibt es auffallend, dass, während hier die historische Beziehung aufgegeben ist, in der unmittelbar vorausgehenden fremden Zuthat vom Eber die Stelle Ps. 79, 17: exterminavit eum aper de silva, auf die Kriege des Vespasian und Titus gegen die Juden bezogen ist. Was hier vom Elephanten vorgebracht wird, gibt nicht etwa den betreffenden Abschnitt des Physiologus wieder; sondern es wird von der Verwendung dies Tiers im Kriegs-

---

[1] Suâ sêr drottenn varr Jesus Christr diofol ôvin varn, oc meþ brunne goþligrar specþar reer hann â braut hann frâ hiortom ôrom.

[2] Ver vitom at hann er suartr of daga en myclo suartari â nôtt. Suâ sê oc mic sialfan suartan vera fyr synþer mînar.

wesen der Alten erzählt, und zwar ohne dass irgend welche moralische oder sonstige Auslegung daran geknüpft würde. — Zu bemerken ist noch die Seltsamkeit, dass vom Abschnitt von der Turteltaube an statt des „Physiologus“ auf einmal Salomo als Gewährsmann genannt wird. Will man darin eine blosse Gedankenlosigkeit des Übersetzers selbst oder des Schreibers sehen, so lässt sich die Verwechslung gerade in diesem ersten Fall, bei der Turteltaube, leicht erklären. Im lateinischen Original steht nämlich eine Stelle aus dem Hohenlied am Anfang des Kapitels; dieses Citat fällt in der isländischen Übersetzung weg, wirkt aber darin nach, dass nun die Geschichte eingeführt wird mit: „Salamon seger“. Der gleiche Grund zur Verwechslung liegt im zweiten Fall vor, beim Salamander, wo es zuerst heisst: „Von ihm sagt Salomo: Stellio moratur in aedibus regiis“, und dann fortgefahren wird: „Salomo (statt Physiologus) sagt, etc.“ In den noch folgenden Abschnitten macht der Übersetzer oder Schreiber dann gedankenlos so weiter. Ich glaube, dass sich auf diese Weise die Erscheinung befriedigend erklärt; da wir aber früher sahen (s. oben S. 43 f.), dass im Mittelalter sich auch sonst die Auffassung findet, der redend eingeführte „Physiologus“ sei Salomo, so ist nicht ausgeschlossen, dass auch unser Übersetzer dieselbe kannte, vielleicht in seiner Vorlage fand, und also mit Absicht so schrieb.[1]

5) Auf englischem Boden entstanden nach jenen alten angelsächsischen Gedichten noch zwei Physiologusbearbeitungen,

[1] Zum Kapitel vom Affen habe ich zwei Konjekturen vorzuschlagen. In dem Satz: En þôt hon sê öll liot, þâ er hon . . r myclo ôscŷrligrî oc liotare, ist das verstümmelte Wort zu ergänzen: aftr, hinten, wie aus den andern Texten hervorgeht: „obgleich er ganz (d. h. an seinem ganzen Körper) hässlich ist, so ist er doch hinten noch viel unverständiger (?) und hässlicher (als anderwärts).“ Bald nachher heisst es vom Teufel bei seinem Fall: „da verlor er seinen Kopf, en fyr þvî eige hala;“ hinter hala ist hefer zu ergänzen: „aber er hat desshalb auch keinen Schwanz:“ et nec caudam habet; id est sicut periit ab initio in caelo, ita et in finem totus peribit. (In der Übersetzung von Möbius ist hier Einiges unrichtig bezogen, resp. unrichtig zu korrigiren versucht, was bei der Mangelhaftigkeit des Textes ohne Beiziehung lateinischer Texte allerdings nicht anders möglich war).

wovon die ältere, der anglonormannische Bestiaire des Philippe de Thaun, nachher unter den romanischen Bearbeitungen zu behandeln ist. Die andere, in englischer Sprache, ist der um die Mitte des 13. Jahrh. auf ostanglischem Gebiet entstandene, ohne Namen eines Verfassers überlieferte sog. Bestiary,[1] eine Bearbeitung des Physiologus Theobaldi,[2] in meist paarweise, z. T. kreuzweise gereimten, zum kleinern Teil auch allitterirenden Kurzzeilen.[3] Die Wiedergabe folgt dem Original inhaltlich meist treu nach, ist aber im Einzelnen der Darstellung ziemlich frei. Die wichtigste sachliche Abweichung ist, dass zu den 12 Abschnitten am Schluss noch ein weiterer, von der Taube, hinzukam, wie ten Brink bemerkt, wahrscheinlich nach Alexander Neckam, de naturis rerum I. 56; es werden ganz kurz, immer in je einem Reimpaar, sieben Eigenschaften der Taube aufgezählt und moralisch angewendet. In der Anordnung des Übrigen findet sich in sofern eine Abweichung, als der Hirsch vor den Fuchs gesetzt ist. Das könnte der Bearbeiter immerhin in seiner Vorlage so gefunden haben, obwohl die bekannten zahlreichen Handschriften alle in der umgekehrten Ordnung übereinzustimmen scheinen; der Grund zur Änderung ist jedenfalls darin zu suchen, dass dann eine Anzahl von Symbolen des Teufels beisammen stehen, während in der herkömmlichen Ordnung der Fuchs durch den Hirsch von der Gruppe der übrigen Teufelsbilder getrennt

---

[1] Nach einer Handschrift des British Museum zuerst herausgegeben von Wright im 2. Bd. der Altdeutschen Blätter von Haupt und Hoffmann (1837). Von demselben in Wright and Halliwell: Reliquiae antiquae I, S. 208 ff. Von Morris, An Old English Miscellany, S. 1—25. Mätzner, Altengl. Sprachproben I, S. 55—75.

[2] Die Tiere heissen hier: leun, ern, neddre, mire, hert, fox, spinnere, cethegrande, mereman, elp, turtre, panter; dazu kommt culuer Taube.

[3] So nach der Anordnung in den Ausgaben (in der Hdschr. als fortlaufende Prosa), woran auch ten Brink, Lit.-Gesch. S. 246 sich anschliesst. Dagegen nimmt Schipper, Metrik I, S. 170 ff. Langzeilen an, die teils in ihren Halbversen durch Allitteration oder Reim oder Beides zusammen, teils paarweise durch Endreim gebunden sind, (Langzeilen also mit zweihebigen Halbversen), daneben viertaktige paarweise reimende kurze Verse.

ist. Was die Abweichungen in den einzelnen Abschnitten betrifft, so ist zunächst auf den von der Sirene hinzuweisen, wo der Vorgang, wie sie den Schiffer durch ihren Gesang einschläfert, in einer Weise geschildert ist, die verrät, dass der englische Bearbeiter ausser den dürftigen Versen seiner Vorlage,[1] wo vom Einschläfern gar nichts steht, auch die echte Darstellung des Physiologus entweder direkt oder durch andere Vermittlung kannte. Übrigens ist noch zu bemerken, dass die Beschreibung der Sirenen hier vom alten Physiologus wie von Theobald abweicht: nach diesen sind sie oben Jungfrau, unten Vogel, nach dem Englischen oben Jungfrau, unten Fisch. Der Onokentaur ist in unserer Bearbeitung ganz weggelassen. Auch der Abschnitt vom Elephanten schliessst sich enger an den alten Physiologus an, in der Erzählung von der Zeugung nach dem Genuss der Mandragora, wovon Theobald überhaupt nichts weiss, der nur den Fall mit dem durchgesägten Baumstamm als Bild des Sündenfalls kennt. Weggelassen ist dagegen von dem, was im lateinischen Gedicht im Kapitel vom Elephanten steht, die Eigenschaft, dass das Verbrennen seiner Haare das Haus gegen schädliche Einwirkungen schütze. Der Abschnitt von der Spinne gibt nur den ersten Teil des Originals wieder: die Spinne, welche Fliegen fängt, um sie zu verzehren, als Bild jener Menschen, die mit ihren Mitmenschen ähnlich verfahren; der zweite Teil von der Schwäche ihres Gewebes und deren bildlicher Bedeutung, fehlt. Unwichtiger ist, dass der englische Bestiary z. B. in den Abschnitten vom Löwen und von der Ameise gleich mit der Sache selbst beginnt, statt auch die einleitenden Bemerkungen dazu im Original wiederzugeben. Dagegen hat umgekehrt bei der Spinne der Bearbeiter eine kurze Eingangsbetrachtung beigefügt, wo der Physiologus Theobaldi gleich mit der Sache beginnt: „Geschöpfe schuf unser Schöpfer, gesehn auf der Welt, abstossende und abscheuliche, nach unserm Glauben, Dinge mancher Art, allen Menschen zur

---

[1] . . . Ad quas incaute veniunt saepissime nautae,
Quae faciunt sonitum nimia dulcedine vocum,
Et modo naufragium, modo dant mortale periclum.

Unterweisung". Im Abschnitt von der Schlange hat unser Bearbeiter, wohl nicht bloss aus Missverständnis des lateinischen Gedichts, das in seiner dürftigen Knappheit hier allerdings Veranlassung dazu geben konnte,[1] zunächst die beiden ersten Eigenschaften mit einander in Verbindung gebracht, Alles in Beziehung auf den Verjüngungsvorgang; nachdem nämlich zuerst das Abstreifen der alten Haut wie im Physiologus erzählt ist, heisst es weiter, sie gehe dann zu einer Quelle; „aber sie speit aus zuvor all das Gift, das in ihrer Brust sich erzeugte von ihrer Geburtszeit an, dann trinkt sie genug, und so verjüngt sie sich". Ebenso brachte dann der Engländer auch die dritte Eigenschaft mit der vierten in Verbindung; die Schlange greift einen bekleideten Menschen an; wenn dieser sich aber gegen sie zur Wehr setzt, so schützt sie nur ihren Kopf gegen seinen Angriff. Bei der letztern Eigenschaft weicht dann auch die Auslegung vom Lateinischen ab, wo auch bei Theobald das Haupt ausdrücklich auf Christus gedeutet ist; hier: so wollen wir (wie die Schlange den Leib preisgibt, um nur das Haupt zu schützen) den Leib kasteien und die Seele schützen. In der Auslegung vom Walfisch hat wohl der Übersetzer sein Original missverstanden, wo es vom Teufel heisst:

> Mentes cunctorum qui sunt ubicunque virorum
> Esurit atque sitit, quosque potest perimit.

Im Englischen lesen wir: er verursacht ihnen Hunger und Durst (he dođ men hungren and haven đrist), nämlich nach sinnlichen Lüsten, um sie dann, wenn sie denselben folgen, zu Grunde zu richten. — Auf Kenntnis des alten Physiologus neben dem lateinischen Gedicht können auch die Übergangsformeln zwischen verschiedenen Eigenschaften desselben Tiers

[1] Wir finden nämlich in einer Homilie des 12. Jahrh. (Morris, Old Engl. Hom. II. S. 195) ebenfalls die beiden ersten Eigenschaften, in etwas verschiedener Weise, mit einander vereinigt: Wenn die Schlange alt ist, trinkt sie soviel Wasser, dass sie (d. h. doch wohl ihre Haut) zerbirst (þat heo chineđ); dann speit sie ihr Gift aus, und drängt sich dann durch das enge Loch eines Steines, wo ihre alte Haut hängen bleibt. Dies und die Stelle des Bestiary wird wohl auf eine gemeinsame lateinische Quelle zurückgehen.

hinweisen, so beim Löwen: an ođer kinde he haveđ, und: đe đridde lage haveđ đe leun; oder beim Hirsch: đe hertes haven anođer kinde. Theobald geht immer ohne diese Formeln unvermittelt von der einen Natur zur andern über. — Seine Vorlage, den Physiologus Theobaldi, citirt der Bearbeiter einmal als „das Buch:“ in boke is đe turtres lif writen o rime. Ferner ist an den Stellen, wo sich Theobald selbst auf den Physiologus beruft, dieses Citat ebenfalls wiedergegeben: đus it is on boke set, đat man clepeđ fisiologet. — Soweit über die Wiedergabe von Seite des Inhalts. Sehen wir nun aber zu, wie das übertragen wird, was inhaltlich genau dem lateinischen Gedicht entnommen ist, so zeigt sich gleich, dass die Darstellung statt der knappen trocknen lateinischen Verse eine ausführlichere, geschmücktere, poetischere ist. In den erzählenden Teilen der einzelnen Abschnitte macht sich das Bestreben nach einer mehr sinnlich anschaulichen Darstellung und Ausführung geltend. So heisst es bei Theobald im Abschnitt vom Fuchs als Einleitung zu der erzählten List:

> Hanc odit agricola, quod rapit altilia;
> Sin habet illa famem quia desunt, invenit artem
> Qua sibi cracantes prendere possit aves.

Das letzte Distichon bildet also schon den Übergang zur Sache selbst; der Bearbeiter zieht die cracantes aves noch in die allgemein einleitenden Bemerkungen über den Fuchs, und führt nun diese kurzen Andeutungen folgendermassen aus: „Landwirte hassen ihn, wegen des Schadens, den er verübt. Den Hahn und den Kapaun holt er oft vom Gehöft weg, und den Gänserich und die Gans, (packt sie) beim Hals und bei der Nase (bi đe necke and bi đe nos) und schleppt sie in seine Höhle; desshalb hasst man ihn, hassen ihn und schreien über ihn Menschen und Vögel“. Als zweites Beispiel dieser Art mag noch die Stelle aus dem Abschnitt von der Spinne angeführt werden, wie die Spinne die Fliege fängt. Theobald sagt nur: . . . Retia sunt ea, musca, tibi, Ut volitans capiaris ibi, Dulcis et utilis esca sibi. Der englische Dichter: „Wenn sie es (das Gewebe) ganz in Ordnung gebracht hat, dann geht sie davon weg, versteckt sich in ihrem Loch; aber immer schaut sie darauf, bis Fliegen herankommen und hin-

eingeraten, in dem Gewebe zappeln und wieder herauskommen wollen; dann stürzt sie eilig herbei, denn sie ist immer bereit, geht gleich auf das Netz zu und ergreift sie da; bitter beisst sie sie und wird ihr zum Verderben; sie tödtet sie und trinkt ihr Blut; sie thut sich nichts andres zu gut, als dass sie nach Herzenslust frisst; dann liegt sie wieder still". — Um so mehr sind dann natürlich in anderer Art auch die moralischen Auslegungen weiter ausgeführt, zum Teil sehr frei. Im Abschnitt von der Ameise sind die Auslegungen der verschiedenen Eigenschaften vereinigt hinter den erzählenden Teil gestellt, wogegen im Lateinischen in diesem Stück jeder Eigenschaft die zugehörige Auslegung gleich angehängt ist.

b. ROMANISCHE PHYSIOLOGI.

1) Unter den altfranzösischen Bestiaires, wie sie da heissen, ist der älteste der anglonormannische des Philippe de Thaun,[1] in Versen, der etwa in den nächsten Jahren nach 1121 gedichtet sein wird, nicht früher, da er der in diesem Jahr mit König Heinrich I. von England vermählten Königin Adelheid (Aliz) gewidmet ist. — Der Stoff erscheint hier in drei Abteilungen gegliedert, „Tiere", Vögel und Steine, wie der Verfasser in der Vorrede selbst sagt: Liber iste Bestiarius dicitur, quia in primis de bestiis loquitur. Et secundario de avibus. Ad ultimum autem de lapidibus. Itaque trifarie spargitur, et allegorice intelligitur. Folgendes sind nun die Abschnitte dieses Bestiaire: 1. Löwe. 2. Einhorn (Monosceros). 3. Panther. 4. Dorkas (entstellt in Porcon). 5. Hydrus. 6. Hirsch. 7. Antholops (Aptalon). 8. Ameise.

[1] Herausgegeben von Thomas Wright, popular treatises on science written during the middle ages, p. 74—131, mit englischer Übersetzung. Über diesen Bestiaire, besonders in seinem Verhältnis zum lat. Physiologus, hat M. F. Mann in Anglia VII gehandelt, auch mit Angabe der Herkunft einzelner Zusätze, die dem Physiologus fremd sind. Meine Darstellung ist aber vollständig unabhängig davon, da mir erst nach Abschluss derselben diese Abhandlung zu Gesicht kam. — S. 423 ff. gibt er Nachricht von den Handschriften; ausser der Londoner des Brit. Mus., wonach Wright seine Ausgabe machte, gibt es noch eine jüngere, unvollständige in Kopenhagen.

(Ameisenlöwe gelegentlich erwähnt.) 9. Onokentaur. 10. Biber. 11. Hyäne. 12. Wiesel. 13. Strauss (Asida). 14. Salamander (Grylio). 15. Sirene. 16. Elephant. (Angehängt ein Abschnitt über die Mandragora und die Art, sie zu bekommen.) 17. Aspis. 18. Serra. 19. Igel. 20. Fuchs. 21. Onager. 22. Affe. 23. Walfisch. || 24. Rebhuhn. 25. Adler. 26. Charadrius (Caladrius). 27. Phönix. 28. Pelikan. 29. Tauben. 30. Turteltaube. 31. Wiedehopf. 32. Ibis (Ybex). 33. Fulica. 34. Nachtrabe. || 35. Lapides igniferi (Turrobolen). 36. Adamas. 37. Zwölf Edelsteine. 38. Perle (Union und berilz). Schluss, Preis Gottes. — Das Prinzip der Trennung von „Tieren" und Vögeln erinnert an die Dicta Chrysostomi, während weiter die Anordnung hier mit jener natürlich nichts zu thun hat. Mit dem Löwen, dem König der Tiere, beginnt auch Philippe: Leo quoque omnium Rex est animalium, De quo liber loquitur, Ideo praeponitur.[1] Innerhalb der ersten Gruppe ist dann ausserdem die Reihenfolge im Einzelnen in der Weise geordnet, dass zuerst die Tiere zusammengestellt sind, welche Christus bedeuten; dann die, deren Eigenschaften auf moralische Eigenschaften des Menschen gedeutet werden, aber ohne weitere Sonderung der guten und schlechten von einander, vielmehr in der Aufeinanderfolge, wie sie eben im lateinischen Physiologus, durch andres getrennt, nacheinander kommen; endlich die, welche den Teufel bedeuten. Wie die erste Gruppe mit dem Löwen, so sollte die zweite mit dem Adler beginnen, von dem es heisst: et est avis aquila, quae dicitur regia in Deo praeposita. Doch ist auffallend, dass gleichwohl das Rebhuhn noch vorausgeht; wie es scheint, ist hier ein Rest der alten Reihenfolge (Walfisch, Rebhuhn) aus Versehen stehen geblieben. Der Strauss, Asida, als Vogel der nicht fliegt, wird wohl aus diesem Grunde unter den „bestes" aufgeführt sein. Als Königin der Steine wird die Perle betrachtet, (ki de tutes est fundement, lumere et maintenement),

---

[1] Die lat. Überschriften und Zwischenbemerkungen behandelt Mann (Anglia VII, S. 428 ff.) im Zusammenhang und kommt zu dem Resultat, dass sie nicht von Philippe herrühren, sondern Schreiberzusätze seien.

die aber nicht am Anfang der Steine, sondern am Ende des Ganzen steht. Die fundamentale Wichtigkeit, die der Dichter selbst seiner Dreiteilung beilegt, ergibt sich sodann aus dem Schluss, wo er, zurückkehrend zu dem was schon zu Anfang in der lateinischen Einleitung gesagt ist, noch die innere Bedeutung dieser Dreiteilung symbolisch erörtert: die zur Erde geneigten Tiere in ihrer Gesammtheit bedeuten die weltlichen, nur auf's Materielle gerichteten Menschen; die emporfliegenden Vögel diejenigen Menschen, die ihren Sinn zu Gott kehren; die Steine den im Guten festen und beständigen Sinn der vollendeten Weisen. Die drei Könige der Tiere, Vögel und Steine zusammen bedeuten den dreieinigen Gott. — Bei der Prüfung des Inhalts dieser Schrift sehen wir, dass dieselbe zwar viele fremde Zusätze in sich aufnimmt, in ihrem Kern aber eine Wiedergabe des alten Physiologus ist; es sind nur solche Tiere, Vögel und (mit Ausnahme eines Einschiebsels) auch Steine behandelt, die dem Physiologus von jeher angehören. Und zwar sind diese Stücke fast alle inhaltlich treu wiedergegeben. Oft, besonders in der Erzählung, wird eigentlich übersetzt; an andern Stellen lässt sich der Dichter auch freier gehen, zumal in den Erklärungen, wo er es liebt, z. B. an die eigentliche Auslegung Ermahnungen zu knüpfen, oder solche, wo sie schon im Physiologus sich finden, weiter auszuführen. Oder es wird zuweilen auch die mystische Auslegung, unter Benutzung anderer theologischer Quellen, mehr in's Einzelne geführt; so im Abschnitt von der Ameise, wo nicht nur die Parabel von den fünf klugen und fünf thörichten Jungfrauen ausführlicher erzählt, sondern auch noch im Einzelnen mystisch ausgelegt wird. Andere Stücke halten sich auch in den Einzelheiten der Darstellung genauer an den Physiologus, so z. B. auch der lange Abschnitt von den Tauben, ihren verschiedenen Farben und dem Schutz, den sie auf dem Baum Peridexion finden. In wieder andern Teilen dagegen weichen die Auslegungen manchmal auch dem Sinne nach ab. So ist gleich die der zweiten Eigenschaft des Löwen, V. 159 ff., wenigstens minder präcis ausgedrückt: Wie der Löwe mit wachenden Augen schläft, so wachte Christus in seinem Tod, indem er durch denselben

den Teufel und den Tod besiegte. Einige Auslegungen von allgemein moralischem Inhalt werden, statt sie so wiederzugeben, in's Mönchische übersetzt; so die von der Asida, die ihre Eier verlässt, mit Anlehnung an die Worte Christi bei Matth. 10, 37:

V. 628 ss.: Si cum funt saint canonie, ermite, e saint monie;
E cel merite averunt de tut le ben qu' il funt,
Si cum la beste fait quant il ses oiselz laist;
E cist laissent al mort ensevelir le mort,
Ki guerpissent le munt, les richeises qu' il unt,
El cel unt esperance de regner senz dutance.

In ähnlichem Sinn wird die Auslegung von der Fulica gewendet; sie bedeutet nicht mehr den wahren Christen überhaupt, der in Rechtgläubigkeit feststeht, sondern hier heisst es, v. 359 ss.:

Oisel de tel baillie saint hom signefie,
Ki onestement vit, issi cum Davit dit;
Ki carn laisse à manger, pur sa charn acastier;
. . . . . Le ni que en ev fait, u sur pere le lait,
Li nix est luis que abite u sainz hom u ermite; etc.

Und v. 1409 heisst es im Abschnitt von den lapides igniferi, was etwas kurios klingt: Desshalb, weil nach dem Bilde dieser Steine Mann und Weib in Liebe sich entzünden, wenn sie zusammenkommen,

Pur ceo sunt deseveré nunaines de moines e de abez.

In anderer Art abweichend wird die Erzählung von der Serra ausgelegt; diese wird hier als Bild des Teufels gefasst, der die auf dem Meer der Welt Schwimmenden verfolgt; und wie die Serra, wenn sie das Schiff nicht erreicht, in's Meer untertaucht und (wohl aus Zorn) Fische frisst, so stürzt sich der Teufel, wenn er den Guten, die mit dem Wind des heiligen Geistes segeln, nicht beikommen kann, auf die in den Lüsten der Welt versunkenen Sünder.[1] — Diese bis jetzt betrachteten Abweichungen sind alle von der Art, dass sie der Dichter recht wohl auf eigene Faust vorgenommen haben kann und

[1] Diese Wendung mochte Phillipe vielleicht in seinem lat. Urtext gefunden haben, wenn auch nicht so ausgeführt in allen Zügen; etwa wie in Cahier's Cod. *C*: Hic autem piscis diabolus est, qui transfigurat se in angelum lucis, ut incautas animas facilius possit decipere.

sie nicht etwa in einer vom Physiologus verschiedenen Quelle, ebensowenig aber in seiner Hauptquelle (den letzterwähnten Punkt etwa ausgenommen) gefunden zu haben braucht. Wir dürfen wohl sicher annehmen, dass seine eigentliche Hauptquelle nichts Anders war als ein richtiger, nicht mit fremden Zuthaten interpolirter, lateinischer Physiologus, dem er eben die verschiedenen weitern Anhängsel, die wir bei ihm finden, selbst nach seiner sonstigen Belesenheit beifügte.[1] Dafür, dass sein Physiologus nichts enthielt, was nicht wirklich dem Physiologus angehört, spricht auch der Umstand, dass es sich an den zahlreichen Stellen, wo er sich auf „Phisiologus" oder „Bestiaire"[2] als Quelle beruft, immer um Dinge handelt, die in der That zum Physiologus gehören; (nur im Abschnitt vom Ibis wird, offenbar durch Versehen, der Physiologus gerade am Ende der echten Erzählung für einen kleinen Zusatz citirt). Unter Physiologus und Bestiaire hat man sich nicht etwa zwei verschiedene Quellen zu denken; der benutzte lateinische Text wird eben den Titel Bestiarius gehabt haben, hatte aber am Anfang der einzelnen Kapitel natürlich immer die Eingangsformel: Physiologus dicit. Je nach dem Bedürfnis des Verses und Reims wählte Philippe nun in seinem Gedicht bald die eine, bald die andere Bezeichnung; er mag dabei immerhin geglaubt haben, der in seinem lateinischen „Bestiarius" immer citirte „Physiologus" sei noch ein anderes, davon verschiedenes Buch; so wird V. 1104 f. zu fassen sein, wo er vom Phönix sagt:

> De lui dit Bestiaire chose que mult est maire,
> e Phisiologus dit uncore plus.

An einigen Stellen wird für Dinge, die dem Physiologus angehören und nach diesem behandelt sind, auch Isidor

[1] Nichts zwingt zur Annahme, dass schon ein in ähnlicher Weise interpolirter lateinischer Physiologus vorlag, auch nicht die teilweise Übereinstimmung der französischen Bestiaires in ihren Zusätzen; in andern stimmen sie ja auch wieder nicht überein, und es konnte ja jeder auf eigene Faust diese Zusätze an geeigneter Stelle anbringen, nachdem einmal die Tendenz dazu vorhanden war, besonders da sie ja, wie wir sehen werden, grösstenteils aus einem so verbreiteten Buch stammen, wie Isidor's Etymologien.

[2] Meist mit dem Reim: un livere de gramaire.

als Gewährsmann genannt, was darauf deuten könnte, dass die dem Dichter vorliegende Physiologushandschrift etwa dessen Namen trug, wie dies ja auch noch bei mehreren uns erhaltenen Handschriften der Fall ist. Doch ist dies durchaus nicht notwendig, da es sehr leicht denkbar ist, dass dem Philippe der Name Isidor, der ihm sehr geläufig sein musste, durch Versehen gelegentlich wohl auch an der unrechten Stelle in die Feder kam. Denn — und nun kommen wir zur Betrachtung des zweiten Bestandteils von Philippe's Bestiaire — die Zusätze, mit denen er den überlieferten Text des Physiologus vermehrt, sind ja meist den Etymologien Isidor's entnommen, entweder nur als naturgeschichtliche Züge, oder mit einer vom Dichter hinzugefügten Deutung nach der Art des Physiologus, die aber häufig sehr abgeschmackt ausfällt.[1] Der Abschnitt vom Affen enthält das, was im Physiologus über ihn steht, gar nicht, sondern nur die aus Isidor, Et. XII, c. 2, 31 in die romanischen Physiologi übergegangene Erzählung von seinen zwei Jungen. Ebenso geht im Abschnitt vom Adler die Geschichte von seinem Scharfblick und der Prüfung der Jungen[2] wenigstens dem echten Kern voraus.

---

[1] Cahier in seinen Bemerkungen zum Bestiaire des Pierre (Mélanges II, S. 94) glaubt nun zwar allerdings, das Vorhandensein eines schon derartig interpolirten lateinischen Physiologus im 12. Jahrh. in Frankreich annehmen zu dürfen. Ich teile, wie gesagt, diese Ansicht nicht; bewiesen könnte sie nur dadurch werden, wenn sich wirklich in einer franz. Bibliothek noch eine solche Bearbeitung finden liesse. An der Richtigkeit der oben im Text folgenden Untersuchung würde aber auch das nichts ändern: Philippe's Bestiaire bleibt auf alle Fälle ein durch Excerpte aus Isidor interpolirter Physiologus, mag er ihn nun schon als solchen aus dem Latein übersetzt oder erst selbst interpolirt haben. Der Bestiarius im Burney-Ms. 527 des Brit. Museums, von dem Mann (Anglia VII, S. 447 ff.) nähere Nachricht gibt, ist natürlich nicht für Cahier's Ansicht geltend zu machen; denn er trägt überhaupt gar nicht mehr den Charakter eines Physiologus, sondern ist nach Mann „eine Compilation aus einem Physiologus, aus Plinius' Hist. Nat., aus Solin's Polyhistor und Isidor's Etymologiae“, wobei Solin und Isidor am stärksten benützt sind, die Anlage des Ganzen aus Isidor ist, während der Physiologus nur einen geringen Teil der ganzen Compilation ausmacht.

[2] Aus Isidor, Etym. XII, c. 7, 10. 11.

Und vom Löwen wird, wie schon in schlechtern griechischen Handschriften, auch erzählt, wie er innerhalb eines mit seinem Schwanz gezogenen Kreises die Tiere fange (s. oben S. 5, Anm.). Gleich dieser erste Abschnitt vom Löwen weist auch noch mehrere andere Zusätze auf. Er beginnt mit einer Beschreibung der Gestalt des Tiers,[1] deren einzelne Züge dann auf Christus gedeutet werden. Ferner wird dann zwischen die erste und zweite echte Eigenschaft die Erzählung eingeschoben, dass der Löwe den Schrei des weissen Hahns und das Knarren eines Wagens fürchte,[2] mit mystischer Auslegung. Vom Schrei des Hahns, der „cante el sue onur les hures nuit e jur“, nimmt der Dichter sodann Gelegenheit, von den kanonischen Horen und ihrer Bedeutung eingehender zu reden. Zwischen die zweite und dritte alte Eigenschaft wird alsdann noch eingeschoben, der Löwe zittere, wenn er zum erstenmal einen Menschen sehe, was die Demut Christi in seiner Menschwerdung bedeuten soll. Die Zusätze zu andern Abschnitten geben gleichfalls meist aus Isidor entnommene naturgeschichtliche Bemerkungen, aus der wirklichen oder fabelhaften Naturgeschichte, und in der Regel ohne Deutungen. So ist dem Abschnitt vom Panther eine kurze Beschreibung des Drachen angehängt, dem Abschnitt vom Hydrus eine solche des Krokodils. Hinter den echten Eigenschaften der Ameise folgt eine Erzählung von den fabelhaften äthiopischen Ameisen, die das Gold hüten, und von der List, mit der man es ihnen abgewinnt;[3] ferner von den den Ameisen feindlichen Ameisenlöwen, nämlich von dem wirklichen Tier dieses Namens, nicht dem fabelhaften des Physiologus.[4] Dem Abschnitt von der Hyäne ist eine kurze Notiz beigefügt von einem wunder-

---

[1] Nach Isid. XII, c. 2, 4. Die Hauptzüge: animos eorum frons et cauda indicat. Virtus eorum in pectore, firmitas in capite.

[2] Von der Furcht vor dem Hahn sagt Isidor nichts, dagegen: rotarum timent strepitus.

[3] Wofür Isidor diesmal förmlich als Gewährsmann citirt wird, Etym. XII, c. 3, 9. Doch findet sich die Erzählung von der List nicht bei diesem, muss also aus andrer Quelle genommen sein; es ist eine Umbildung der Geschichte, die schon Herodot III, 102 ff. erzählt.

[4] Isid. XII, c. 3, 10.

kräftigen Stein, den sie im Auge trage. Vom Salamander wird erzählt, dass er auf Apfelbäume steige und durch seine giftige Natur die Äpfel vergifte, ebenso das Wasser, wenn er in einen Brunnen falle.[1] Der Erzählung vom Elephanten folgt eine Beschreibung seiner Gestalt und Schilderung, wie er gefangen wird (auch hier Isidor als Gewährsmann citirt, ohne dass sich die Sache bei ihm fände), ferner eine Erzählung von der Mandragora und der Art, wie man sie gewinnt.[2] Der Abschnitt von der Schlange Aspis gibt Gelegenheit, von giftigen Schlangen überhaupt zu sprechen,[3] und die Erzählung vom Pelikan wird mit einer kurzen Schilderung der Lebensweise des Vogels eingeleitet. Vom Wiedehopf wird noch erzählt, dass ein Mensch, der mit dessen Blut beschmiert werde, im Schlaf von Teufeln überfallen werde;[4] diese Befleckung mit dem Blut des Vogels wird auf die geistige Befleckung durch die Sünde gedeutet. Auch den Eigenschaften der Steine sind unechte Zusätze beigefügt. Dem Diamant wird die im Mittelalter so häufig erwähnte Eigenschaft beigelegt, dass er durch Bocksblut erweicht werde.[5] Die Entstehung der Perle wird doppelt erzählt, einmal nach dem Physiologus, vorher aber in abweichender Darstellung, wonach sie im Innern von Steinen entsteht, die, ohne vorher eine Öffnung oder Spalte an sich zu haben, sich einmal öffnen, um den Thau des Himmels, aus dem die Perle entstehen soll, in sich aufzunehmen, dann wieder, um die reife Perle von sich zu geben, worauf sie sich wieder schliessen, ohne eine Spur einer Öffnung zu hinterlassen. Dies wird auf die Geburt Christi von der heil. Jungfrau gedeutet; ebenso die andere Eigenschaft, dass die Perle den Strahl der Sonne durchlasse, ohne beschädigt zu werden.[6] Der Abschnitt von der Perle und damit das Ganze schliesst dann (abgesehen

---

[1] Isid. XII, c. 4, 36. Vgl. oben S. 28 Note.

[2] Die Beschreibung der Mandragora aus Isidor XVII, c. 9, 30.

[3] Nach Isidor XII, c. 4, 13 ff.

[4] Isidor XII, c. 7, 66.

[5] Isidor XVI, c. 13, 2.

[6] Das letztere Bild, aber vom Glas gesagt, ist im Mittelalter ausserordentlich häufig.

von den Schlussworten über die Dreiteilung, s. oben) mit dem Lob Gottes unter der Bezeichnung als Perle. Zwischen Adamas und Perle ist noch eine Aufzählung der im Mittelalter häufig zusammen genannten zwölf Edelsteine [1] mit ihren Bedeutungen eingeschoben, wofür der Lapidaire, que est estrait de gramaire, als Quelle citirt ist. — Unter den Zuthaten sind ferner noch die Namenerklärungen zu bemerken, die ebenfalls aus Isidor entnommen sind, neben der Übersetzung der griechischen Namen, wie Onokentauros, auch mehrere sonderbare etymologische Kunststücke. Formica wird aus fortis und mica abgeleitet: fort est e porte mie, cest nun signefie, wofür Isidor auch als Gewährsmann citirt wird.[2] Der Name Castor soll daher kommen, weil er castré seie de sun gré, v. 552.[3] Zu Aspis wird bemerkt, v. 811: As en Griu venim est, dunt aspis nomen est.[4] Perdix „pur ceo ad tel nun, que pert sa nureture“, v. 963. Aquila wird mit acumen zusammengebracht, v. 991: En Latine raisun cler-veant le apellum.[5] — So wichtig nun dieser Bestiaire in sprachlicher Hinsicht ist, so wichtig er schon durch sein blosses Vorhandensein auch für die Literatur- und Culturgeschichte ist, so gering ist sein Wert als Dichtung, was er doch sein soll.[6] Muss man immerhin anerkennen, dass sich darin ein Fortschritt des Verfassers gegenüber seinem ersten Werk, dem Computus, zeigt, so beschränkt sich dieser doch auf die formelle Seite; als nüchterner Reimer erscheint er auch hier, dem es sogar gelungen ist, allen Schwung der Rede, den die Prosa des alten Physiologus in den Auslegungen nicht selten nimmt, überall zu verwässern. Dazu trägt noch die unglückliche Form bei, die kurzen sechssilbigen Verse in ihrer klap-

---

[1] Zurückgehend auf Apoc. 21, 19 u. 20, auch in der Reihenfolge. Über das sonstige Vorkommen im Mittelalter vgl. Diemer's Bemerkungen in seinen Noten zu den „Deutschen Gedichten des 11. u. 12. Jahrh.“, S. 89 ff.

[2] Isid. XII, c. 3, 9: formica dicta, eo quod f e r a t m i c a s farris.

[3] ib. c. 2, 12: castores a castrando dicti sunt.

[4] ib. c. 4, 12: aspis vocata, quod morsu venena immittat et spargat; ἰὸς enim Graeci venenum dicunt.

[5] ib. c. 7, 10: aquila ab acumine oculorum vocata.

[6] Vgl. auch ten Brink, Engl. Lit.-Gesch., S. 171 f.

pernden Einförmigkeit und mit den ewig sich wiederholenden gleichen Reimen und formelhaften Übergängen. Etwas besser liest sich der Schluss, da Philippe mitten in der dritten Abteilung, vom Diamant an, sein Metrum in achtsilbige Verse ändert.[1]

2) In ähnlichem Sinne ist der zweite französische Bestiaire bearbeitet (wenn auch wohl erst nachträglich), den wir nun zu betrachten haben, der des Pierre le Picard[2] (wie ihn Cahier nennt), aus dem Anfang des 13. Jahrhs. Diese Schrift ist in Prosa abgefasst. Der Verfasser, der sich selbst nur Pierres nennt, jedenfalls aber ein Geistlicher war, erzählt in der Einleitung, dass er diese Arbeit auf Befehl des Bischofs Philipon Cueurs unternommen habe, und zwar eben nach dessen Willen in Prosa, um sich so strenger an die Überlieferung halten zu können als in poetischer Form.[3] — Von den drei Handschriften, die Cahier bei der Herausgabe benutzte, geben zwei (eine aus dem 14. und eine aus dem 15. Jahrh.) einen Text, der sich in Inhalt und Ordnung mit geringen Änderungen an den alten lateinischen Physiologus anschliesst, während die älteste, noch dem 13. Jahrh. angehörige Handschrift den mit so zahlreichen Zusätzen „bereicherten“ und anders geordneten Physiologus bietet, den Cahier seiner Ausgabe zu Grunde legte. Er hält diesen letztern für den ursprünglichen Text des Pierre, den Text der beiden andern Handschriften für die Arbeit eines spätern Bearbeiters, der das Werk Pierre's mit einem nicht interpolirten lateinischen Physiologus verglichen und alle unberechtigten Zusätze hinweggeschnitten habe. (Cahier S. 97.) Das könnte ja sein, aber mir scheint der umgekehrte Vorgang wahrscheinlicher und naturgemässer, und ich denke jedem unbefangen Urteilenden. Dass gerade

[1] Or voil mun metre muer, pur ma raisun melz ordener. Gleich nach diesen Worten fehlt ein Blatt, das aber nichts Andres als den Anfang des Abschnitts vom Adamas enthalten haben kann.

[2] Herausgegeben von Cahier in den Mélanges d'Archéologie, T. 2—4. Paris 1851.

[3] Porce que rime se velt afaitier de mos concueillis hors de vérité, volt li evesques que cist livres fust fait sans rime tot selonc le latin que Fisiologes uns des bons clers d'Athènes traita.

die älteste Handschrift den erweiterten Text bietet, ist für die Entscheidung dieser Frage natürlich von keinem Belang; in die Zeit des Verfassers reicht ja keine Handschrift mehr zurück; dass aber die Schrift noch im Jahrhundert ihres Entstehens eine solche Umarbeitung erfuhr, hat ja so wenig etwas Unwahrscheinliches an sich, als dass trotz dieser Bearbeitung, die vielleicht gar nicht weiter bekannt wurde, auch später noch das ursprüngliche Werk abgeschrieben wurde. Das Bekanntwerden weiterer Handschriften, deren allenfalls noch mehrere in französischen Bibliotheken vorhanden sein dürften, könnte vielleicht mehr Licht über diese Frage verbreiten. Übrigens würde es auch sehr schlecht zu der Aussage des Verfassers stimmen, er schreibe im Interesse grösserer Treue und Wahrheit in Prosa, wenn er nachher doch sein Original mit einer Reihe der willkürlichsten Zusätze vermehrt hätte, von denen er auf alle Fälle wenigstens den grössten Teil gewiss in keiner lateinischen Physiologushandschrift fand, auch nicht einmal in jenem von Cahier vermuteten interpolirten Physiologus, wenn er existirt hätte, hätte finden können, sofern derselbe als gemeinsame Vorlage der drei französischen Bestiaires, wofür ihn Cahier selbst betrachtet, doch nur das hätte enthalten können, was die drei Bearbeitungen wirklich gemeinsam haben. — Was nun die beiden Handschriften des einfachern Textes betrifft, so findet sich nur der Zusatzabschnitt vom Wolf auch in einer von diesen Handschriften, und zwar hier mit einer vollständigern Auslegung als in der ältesten Handschrift. Sonst findet sich in diesen beiden sehr wenig von beigesetzten Notizen zu einzelnen Abschnitten, selbst soweit es sich nur um ganz unschuldige bloss beschreibende Zusätze handelt. Und auch dieses Wenige braucht natürlich darum noch nicht auf den Verfasser selbst zurückzugehen. — Da nun aber jedenfalls die erweiternde Überarbeitung, wenn wir sie also als solche betrachten wollen, noch im 13. Jahrh. entstand, so verdient sie in Folge dessen auf alle Fälle doch eine nähere Betrachtung, zumal über den einfachern Text als Physiologusübersetzung sonst nur Weniges zu sagen ist, was auch hier zur Sprache kommen soll. Beim Überblick der Überschriften zeigen sich gleich zwischen den

altbekannten viele Namen, die dem Physiologus fremd sind. Doch wollen wir diese vorläufig bei Seite lassen und zunächst die echten Abschnitte betrachten. Es sind folgende und in nachstehender Ordnung (mit Auslassung der fremden): 1. Löwe. 2. Antula. 3. Serra. 4. Lapides igniferi. 5. Charadrius. 6. Viper. 7. Pelikan. 8. Schlange, dritte Eigenschaft (Woutre). 9. Schwalbe. 10. Aspis (die Erzählung von Wiesel und Aspis vereinigt). 11. Adler. 12. Nyktikorax. 13. Sirene. 14. Wiedehopf. 15. Phönix. 16. Ameise. 17. Igel. 18. Ibis. 19. Fuchs. 20. Schlange, zweite Eigenschaft (uns serpens qui est apelés Tiris). 21. Einhorn. 22. Biber. 23. Hyäne. 24. Fulica. 25. Krokodil. 26. Dorkas. 27. Onager. 28. Affe. 29. Panther. 30. Rebhuhn. 31. Walfisch (Lacovie). 32. Asida. 33. Turteltaube. 34. Hirsch. 35. Salamander. 36. Tauben, Baum Peridexion. 37. Elephant. 38. Diamant. Diese Reihenfolge stimmt zwar teilweise mit der lateinischen überein, weicht dann aber wieder ab; sie ist auch nach keinem bestimmten Gesichtspunkt geordnet; wie erwähnt, schliesst sich dagegen der einfachere Text näher an die alte Ordnung an. Bei Betrachtung dieser Abschnitte, zunächst ohne die Zusätze, ergibt sich, dass der dem Pierre vorliegende Physiologus im Wesentlichen wohl so aussah, wie der von Cahier publicirte lateinische Text. Wenn öfter die Auslegungen freier und breiter ausgeführt sind, so braucht darin nicht schon die Vorlage vorangegangen zu sein; auch verstösst freieres Verfahren darin nicht gegen den am Eingang ausgesprochenen Grundsatz hinsichtlich der Wiedergabe. Sachliche Abweichungen aber von der Darstellung des echten Physiologus finden sich in folgenden Abschnitten. Bei der dritten Eigenschaft des Löwen heisst es nicht wie sonst einfach, der alte Löwe belebe das Junge durch Blasen in's Gesicht, sondern: „am dritten Tage kommt der Löwe und haucht es an und verführt ein grosses Gebrüll über ihm; und so lange geht er um dasselbe herum und brüllt und haucht darauf, bis er ihm Leben einbläst durch seinen Hauch und es erweckt durch den Hauch und die Stimme“.[1] Im

[1] Vgl. Isid. Etym. XII, c. 2, 5 (aus Origenes, hom. 17 in Gen.), und Isid. Quaest. in Vet. Test., in Genesin c. 31, 18. 19.

Kapitel von der Viper lesen wir, statt der sonst üblichen Darstellung, das Weibchen beisse dem Männchen den Kopf ab.[1] In der Auslegung wird dann die Eigenschaft der Viper, als Vater- und Muttermörder geboren zu werden, auf den Neid ausgelegt, der seinen Vater tödte, d. h. den, der zuerst Neid auf einen andern fasse, und seine Mutter, d. h. einen zweiten, in dem durch die Reden des ersten auch Neid erzeugt werde. Diese Auslegung ist sehr gezwungen und nicht im Geiste des Physiologus; aber wir sehen hier wie in noch einigen Fällen (in der Erklärung der unechten Abschnitte ohnehin) das Bestreben, Anwendungen auf das tägliche menschliche Leben zu geben. So ist auch in der Auslegung der dritten Eigenschaft der Schlange, die den nackten Menschen fürchtet, den bekleideten aber angreift, die allgemeine Anwendung weiter ausgeführt als im alten Physiologus, dagegen die Beziehung auf Adam gar nicht berührt. Merkwürdig ist die Auslegung von der Sirene gewendet, wo unser Autor (wenn er's nicht schon anderswo so fand) den Weiberfeind heraushängt; die alte Beziehung auf den Trug des Teufels wird zuvor kurz berührt, dann aber heisst es weiter: Les seraines senefient les femes qui atraient les homes par lor blandissemens et par lor déchèvemens à els, de lor paroles; que èles les mainent à poverté et à mort. Les èles de la seraine, ce est l'amor de la feme qui tost va et vient. Die Phönixsage ist nicht nach dem Physiologus erzählt, sondern nach der andern sonst vorkommenden Fassung, mit Beschreibung seiner einzigen Schönheit.

— Was nun aber die Zusätze betrifft, so sieht dieser Bestiaire mit den seinen noch viel buntscheckiger aus als der des Philippe. Der Überarbeiter des Pierre beschränkt sich nicht wie Philippe darauf, die Kapitel des Physiologus mit dem zu vermehren, was er über die betreffenden Tiere sonstwo noch gelesen hatte, sondern neben Zusätzen dieser Art sind hier auch zahlreiche neue Tiere weiter eingefügt. Dabei macht sich der Verfasser dieser Einschiebsel gar kein Gewissen daraus, auch diese Kapitel mit der Formel einzuleiten:

[1] Vgl. Isid. XII, c. 4, 11.

Phisiologes nos dist. Übrigens sind diese Zusätze auch von sehr verschiedenem Wert: neben althergebrachten Zügen, für die auch hier offenbar Isidor Hauptquelle ist, und die dann mit Auslegungen versehen wurden, findet sich auch ganz wertloses Zeug, wie die Stücke vom „Kuhhirten Argus" (Argus le vachier, albern euhemeristisch gewendet), von den zwei Arten Papageien, gentils und vilains, vom Gesang der Nachtigall, der Cikade (Trisnon), des Schwans (die Erzählung vom Schwanengesang zwar ungeniessbar entstellt, während die Auslegung auf eine theologische Quelle zurückgehen dürfte), vom Pfau als Bild der Vorsicht, von Spinne und Fliege (wohl nach dem Physiologus Theobaldi), auch eine ganz erfundene Geschichte von der wunderbaren Art des Vogelkönigs Alerion,[1] Alles in moralischen Auslegungen und Ermahnungen auf das menschliche Leben angewendet. Mit diesen Dingen der letztern Art, die dem Physiologus vollends ganz fern liegen, haben wir uns hier natürlich nicht näher zu befassen; die wichtigern Zusätze aber verdienen einzeln hervorgehoben zu werden, besonders soweit sie in die ältere theologische Literatur zurückreichen. Die Zusätze zum Abschnitt vom Löwen sind wesentlich dieselben, die wir schon bei Philippe de Thaun fanden. Ausserdem ist noch eine etymologische Bemerkung aus Isidor genommen: Lion en grieu est rois en latin.[2] Gegen den Schluss des Abschnitts wird sodann noch erzählt, dass der Löwe einen Menschen ruhig passiren lasse, wenn dieser ihn nicht sehe; sehe ihn aber der Mensch, so falle er ihn an, aus Scham, um nicht feige zu scheinen, wenn er es nicht thäte. Daran schliesst sich noch eine aus Isidor wörtlich übersetzte Stelle: Li hom si a une partie de la nature al lion. (Hat der Franzose in diesem Satz das Latein missverstanden oder absichtlich geändert, um die Beziehung auf den Menschen zu bekommen?) Car il ne se corechera, s'il n'est bléciés ou s'il n'a vergoigne. Par assi dels essamples si est démostré sa miséricorde. Il espargne les povres et laisse aller en pais

---

[1] Über das Wort vgl. Diez, Etym. Wörterbuch, 5. Aufl. S. 505.

[2] Isid. XII, c. 2, 3: Leo autem Graece, Latine rex interpretatur.

les menus; ne nul hom n'ocist s'il n'a très grant fain.[1] Ferner ist noch zu erwähnen, dass in der Auslegung der ersten Natur des Löwen der bekannten Stelle: „Er wurde Engel mit den Engeln, etc.“ die erläuternde Bemerkung vorausgeschickt ist: Et ce qu'il a IX ordres ès ciels,[2] et il est tous ès IX ordres, et tot li IX ordre en lui; darauf wird übersetzt: il est angles avec les angles, etc. Dieser französische Geistliche hat also noch im 13. Jahrh. diese Geschichte arglos wiedergegeben, im Vertrauen auf den „bon clerc“ Physiologus. Nr. 9 handelt vom Kranich; in der Nacht wacht abwechselnd immer einer zum Schutz der andern und hält kleine Steine in den Füssen, um nicht einzuschlafen;[3] so soll im Menschen die Vorsicht, deren Bild dieser Wache haltende Kranich ist, die andern Tugenden bewachen. Die Erzählung von der Tigerin, die trotz des armenischen Textes sicher nicht zum alten Physiologus gehört, ist hier mit einer Auslegung versehen: so raubt uns der Teufel unsre Seele, wenn wir nicht Acht auf sie haben und uns, wie die Tigerin durch den Spiegel getäuscht wird, durch sinnliche Lüste verlocken lassen. Im Kapitel von der Schlange Aspis heisst es nebenbei, sie bewache einen Baum, „von dem der Balsam herabträufelt“, und man suche sie desshalb einzuschläfern, um diesen Balsam zu bekommen. In Nr. 15 wird vom Raben erzählt, dass er seine Jungen erst dann als die seinigen anerkenne und füttere, wenn ihnen die Federn wachsen; ferner, dass er an Leichen zuerst die Augen fresse.[4] Nr. 18 erzählt von der Eigenschaft des Spechts,

---

[1] Isid. XII, c. 2, 6: Circa hominem leonum natura est benigna, ut nisi laesi nequeant irasci. Patet enim eorum misericordia exemplis assiduis. Prostratis enim parcunt; captivos obvios repatriare permittunt; hominem non nisi in magna fame interimunt.

[2] Auch die Kenntnis von den neun Chören braucht, wenn sie dem Verfasser nicht sonst geläufig war, nicht weiter hergeholt zu sein als aus Js. VII, c. 5, 4.

[3] Isid. XII, c. 7, 15: Grues ... nocte excubias dividunt, et ordinem vigiliarum per vices faciunt, tenentes lapillos suspensis digitis, quibus somnos arguant; quod cavendum erit clamor indicat.

[4] Isid. XII, c. 7, 43. Die erstere Eigenschaft findet sich zwar auch in der von Cahier mit D bezeichneten geringern lat. Phys.-Hdschr., die zweite aber nicht.

mittelst der Springwurzel sein Nest, wenn man ihm den Eingang verstopft, wieder frei zu machen.[1] Im Kapitel vom Adler findet sich auch hier die Erzählung von seinem scharfen Gesicht und der Prüfung der Jungen,[2] wozu noch hinzufabulirt wird, er brüte seine Jungen mit den Augen aus, wie dies sonst vom Strauss erzählt wird. Am Anfang des Abschnitts von der Sirene werden dreierlei Sirenen unterschieden, ebenfalls nach Isidor.[3] Ferner finden sich noch, aus Isidor entnommen, die schon aus Philippe bekannten Geschichten vom Blut des Wiedehopfs und von den zwei Jungen des Affen. Vom Basilisk lesen wir auch bei Isidor (XII, c. 4, 6), dass er Menschen mit seinem Blick tödte, nicht aber das, was hier von seiner Geburt erzählt wird: Wenn der Hahn sieben Jahre alt ist, so legt er ein Ei; dieses brütet die Kröte aus, und daraus entsteht der Basilisk.[4] Im Kapitel von der Schwalbe wird nur das erzählt, was wir sonst in geringern griechischen Handschriften finden (s. oben S. 28 Anm.), nicht aber die echte alte Eigenschaft. Von der Schlange, die sich verjüngt, wird noch bemerkt: et c'est un serpens dont on fait le triacle qui les venins oste ou on le toche.[5] Von den Dingen, die vom Wolf erzählt werden, findet sich bei Isidor der Zug, dass ein Mensch, der einem Wolf begegnet, die Stimme verliert, wenn ihn der Wolf zuerst sieht; ferner ist aus Isidor die Erklärung des Namens: que leus, cis mos, vient de ravisement.[6] Auch die Erzählung vom Fisch Essinus

---

[1] Isid. XII, c. 7, 47. S. darüber oben S. 39.

[2] Isid. XII, c. 7, 10. 11.

[3] XI, c. 3, 30: ... quarum una voce, altera tibiis, tertia lyra canebat: Et chantent totes III, les unes en buisines, et les autres en herpes, et les autres en droite vois.

[4] Albertus Magnus kennt diese Sage auch, weist sie aber ab, De animal. XXIII, 24. Vgl. auch oben S. 101 f.

[5] Isid. XII, c. 4, 10: Ex vipera autem pastilli fiunt, qui *θηριακοὶ* vocantur a Graecis.

[6] Isid. XII, c. 2, 23: *λύκος* Graece a morsibus appellatur, quod rabie rapacitatis quaeque invenerit trucidet. (Es ist an *λύσσα*, *λυσσᾶν* gedacht.) 24: ... de quo rustici aiunt (also ein Volksaberglaube) vocem hominem perdere si eum prior lupus viderit. ... Certe si se praevisum senserit, deponit feritatis audaciam. Damit verknüpft der Franzose eine

(Echeneïs) der die grössten Schiffe auch beim heftigsten Sturm regungslos festhalten kann, ist aus Isidor entnommen. (XII, c. 6, 34. — Schliesslich muss noch als Curiosum erwähnt werden, dass, wie im isländischen Physiologus Salomo, hier einige Male der Prophet Amos (Amon li prophètes) statt des „Physiologus" als Gewährsmann angeführt ist. Da der Prophet Amos mehrmals mit biblischen Belegstellen citirt wird, und da ferner einmal ein ganzer Abschnitt seinen Namen als Überschrift an der Spitze trägt,[1] so konnte er sich ja sehr wohl durch Versehen des Verfassers oder auch nur eines Abschreibers an einigen weitern Stellen fälschlich in den Text einschleichen.

3) Etwa gleichzeitig mit dem Bestiaire des Pierre entstand auch in der Normandie eine weitere, und zwar poetische Bearbeitung des Physiologus, von einem Kleriker Namens Guillaume.[2] Als Abfassungszeit ergibt sich etwa das Jahr 1210, da der Dichter zweimal das Interdikt als gegenwärtig dauernd erwähnt, das über England verhängt war, „zur Zeit als Philipp (Philipp August) in Frankreich regierte",[3] d. h. unter Johann ohne Land. — In einer Einleitung von 124

Stelle aus Isid. XVIII, c. 42, 2: meretrices ... quae propter vulgati corporis vilitatem lupae nuncupabantur. Nam lupae meretrices sunt a rapacitate vocatae, quod ad se rapiant miseros et apprehendant: Et por ce sont apelées les foles femes louves, qu' èles dégastent les biens de lor amans.

[1] Der Abschnitt des alten Physiologus von der Feige. Hier aber wird der Feige keine Erwähnung gethan, vielmehr Amos, der doch ursprünglich nur mit seiner Stelle von der Feige citirt war, zum Gegenstand des Kapitels gemacht: Amon li prophètes dist: „Je n'ière mie fils de prophètes, mais paistres de chièvres." Ce est que li Salvères dist de soi par le prophète: „Je n'ière mie prophètes", mais Dieu engendrés de Deu.

[2] Ausgabe von Hippeau: Le Bestiaire Divin de Guillaume, Clerc de Normandie. Caen 1852. Auch bei Cahier, Mélanges d'Archéologie, T. 2—4, nach andern Handschriften.

[3] S. die Einleitung, nach dem bei Cahier gedruckten Text; in andern Handschriften, auch in Hippeau's Ausgabe, fehlt diese Stelle. Die zweite Erwähnung des Interdikts findet sich im Abschnitt von der Turteltaube, V. 2521—48 bei Hippeau.

Versen gibt der Dichter eine kurze Übersicht der ganzen biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testaments, um dann am Schluss zu sagen: Von alledem will ich aber nicht sprechen, sondern ihr sollt vom Bestiaire hören; vom Bestiaire, der schon zu Anfang mit folgenden Worten charakterisirt wurde:

En icest livre nos aprent Qui parfondement i entent,
Natures de bestes et mors, Non de totes, mes de plusors,
On moult aura moralité Et boens pas de divinité,

Es folgt nun der Physiologus in folgenden 37 Abschnitten: 1. La nature de Lion. 2. De Aptalos. 3. De deux pierres. 4. De Serre. 5. De Caladrio. 6. De Pelican. 7. De Nicorace (Nyktikorax). 8. De l'Egle. 9. De Fenice. 10. De la Hupe. 11. De Formi. 12. De la Sereine. 13. De Hericon. 14. De Ybice. 15. De Goupil. 16. De l'Unicorne. 17. De Bievre. 18. De la Yenne. 19. De Ydru. 20. Des Chievres. 21. De l'Arne sauvage. 22. De Singe. 23. De Fullica. 24. De la Pantière. 25. De Dragon. 26. De Cete. 27. De la Perdrix. 28. De la Belete. 29. De l'Aspis. 30. De l'Ostrice. 31. De la Torte. 32. De Cerf. 33. De la Salemandre. 34. De Colump. 35. De l'Olifant. 36. La Mandagloire. 37. De l'Aimant. Ziehen wir Nr. 25 und 36 ab, die sich unberechtigter Weise von den vorausgehenden Abschnitten als selbstständige Stücke losgelöst haben, so bleiben also 35 Abschnitte. Die Ordnung stimmt abgesehen von Nr. 22 vollständig mit der ältesten lateinischen Handschrift. Cahier's *B* (Cod. Bern. 233) überein, nur dass darin die letzten Stücke, Nr. 34—37, überhaupt fehlen. Sein Original citirt Guillaume als Bestiaire oder auch einfach als li livres,[1] doch nicht an vielen Stellen. Einzelne Zusätze finden sich auch hier, aber sie sind nicht so zahlreich und machen sich nicht so breit wie in den beiden vorher betrachteten Werken; sie sind hier auch nicht mit Auslegungen versehen, sondern sollen lediglich die Schilderung der einzelnen Tiere mit dem ergänzen, was der Verfasser

[1] In die Zuverlässigkeit dieser Quelle scheint er ein festes Vertrauen zu setzen, wie er einmal V. 2278 f. sagt:

Ne porquant onques ne le vi, | Mes ce est verité provée.

aus andern Quellen über dieselben wusste. Diese Quelle für die Zusätze ist auch hier meist Isidor, und zum Teil sind es dieselben wie bei Philippe und Pierre. Ausser rein beschreibenden Zügen, z. B. von der Gestalt des Igels und seiner Fähigkeit, sich zusammenzuballen, von den Arten des Affen, den zwei Arten des Pelikans und ihrer verschiedenen Lebensweise, oder wie die Beschreibung des Krokodils, des Drachen, der Hyäne, sind folgendes die wichtigern Beisätze: Vom Löwen werden auch hier wieder dieselben Dinge erzählt wie in den beiden andern Bestiaires, dessgleichen vom Scharfblick des Adlers und seiner Jungenprobe, von den äthiopischen goldhütenden Ameisen, von dem wunderbaren Stein im Auge der Hyäne, von den Arten der giftigen Schlangen (hier noch genauer an Isidor XII, 4, 13 ff. angelehnt als bei Philippe), von der Giftigkeit des Salamanders, von der Mandragora, von der Erweichung des Diamants durch Bocksblut (auch dies hier noch näher an Isidor's Darstellung angelehnt). Neu ist hier die Erzählung von der Feindschaft des Einhorns mit dem Elephanten.[1] Ferner vom Krokodil, das einen Menschen frisst und nachher immer darüber weint, V. 1593 ff.[2] Auch im Abschnitt vom Elephanten begegnen uns hier noch einige neue Züge die genau aus Isidor (XII, c. 2, 16) entnommen sind. — Dieser Bestiaire macht durchaus einen erfreulichern Eindruck als die beiden andern; er liest sich sogar ganz an-

[1] Fast wörtlich aus Isidor XII, c. 2, 12 übersetzt, aber mit einem seltsamen Missverständnis: ... unicornis, eo quod unum cornu in media fronte habeat pedum quatuor, ita acutum et validum, ut quidquid impetierit, aut ventilet, aut perforet. Nam et cum elephante saepe certamen habet, et in ventre vulneratum prosternit. Bei Guillaume V. 1317 ff.:

Tant a le pié dur et trenchant, Bien se conbat a l'olifant,
Et l'ongle del pié si agu, Que riens n'en puet estre feru,
Qu'ele nel perce ou qu'ele nel fende. N'a pas poor que se deffende
L'olifant, quant ele requiert; Quer desoz le ventre le fiert,
Del pié trenchant cum alemele, Si forment, que tot l'esboele.

[2] Im Bestiaire des Pierre findet sich die Geschichte auch, aber nicht vom Krokodil erzählt, sondern im Abschnitt De l'Arpie. Vincenz von Beauvais erzählt dies ebenfalls von der Harpye, Spec. Nat. XVI, 94, mit dem Citat: ex libro de natura rerum. — Es ist zu bemerken, dass hierauf die Redensart: „Krokodilsthränen weinen“, zurückgeht.

genehm, und ist, auch für sich allein, als religiöse Dichtung betrachtet, nicht ohne Vorzüge. Auch die Form, Reimpaare aus achtsilbigen Versen, ist nicht ohne Geschick gehandhabt, obwohl dem Vers und Reim zu lieb Manches langweilig gedehnt wird. Die Bearbeitung selbst ist zwar im Allgemeinen auch nicht frei von der Nüchternheit, welche der Poesie der Normannen überhaupt anhängt, aber doch viel lebensvoller als der Bestiaire des Philippe de Thaun, was schon der verschiedene Gesichtspunkt der Bearbeitung mit sich bringt. Der Bestiaire Guillaume's ist nämlich eine Bearbeitung des Physiologus vom homiletischen Standpunkt; darauf werden wir schon äusserlich durch die beständige Anrede Seignors hingewiesen, und aus der Art der Darstellung selbst muss es sich natürlich um so mehr ergeben. Im erzählenden Teil der einzelnen Kapitel hält der Dichter sich genauer an seine Vorlage, die Auslegungen aber werden meist ziemlich erweitert, und zwar eben in Form von Ermahnungen, aber in ganz anderer Weise als dies manchmal auch bei Philippe geschieht; das Werk des Letztern behält desshalb doch auch an solchen Stellen den Charakter eines trockenen Traktats, eines „livere de gramaire“, während Guillaume sich in lebendiger Rede an eine wirkliche oder gedachte Zuhörerschaft wendet. Als Beispiel diene der Kürze wegen die Auslegung der Eigenschaft des Wiedehopfs:

Seignors, iceste criature Est sanz reson; mes par nature
Ouvre en tel sens cum dit vos ai. Moult deit estre home en grant esmai,
Qui tote la reson entent, Et de sei garde ne se prent.
Ha! las! tant fu né en male hore Qui pere et mere desennore,
Quant il les veit devant ses euz Malades et fiebles et veuz,
Et si n'en prent garde ne cure! Moult est de mauvese nature
Home qui discrecion set, Et son pere et sa mere het,
Et les maudit a moult grant tort; Mourir l'estuet de male mort;
Quer Dex comanda en la lei Que nos devon tenir en fei,
Que l'en pere et mere ennorast, Que l'en les servist et amast,
Et promist que de mort morreit Qui pere et mere maudireit.

Der Auslegung der zweiten Natur des Löwen ist ein in der mittelalterlichen Literatur oft vorkommendes Bild erläuternd eingefügt, auch um Zuhörern die Sache anschaulicher und lebendiger vorzuführen: Wie der Löwe mit offenen Augen schläft, so starb Christus seiner menschlichen Natur nach am

Kreuze, während seine Gottheit vom Tod nicht berührt wurde; gleichwie der Sonnenstrahl, der auf einen Baum fällt, unverletzt bleibt, wenn man den Baum umhaut. Im Abschnitt vom Antholops wird nach der gewöhnlichen Auslegung und Ermahnung an alle Menschen, sich vor den Verlockungen des Teufels zu hüten, das verweltlichte Leben der Kleriker noch besonders gerügt, V. 294 ff. In die Auslegung der Eigenschaft der Schlange Aspis, welche diejenigen Reichen bedeutet, die durch die Habsucht nach irdischen Gütern gegen das göttliche Wort taub werden, wird als nachahmenswertes Beispiel die Erzählung von einem reichen Mann eingeschoben, der plötzlich zur Einsicht von der Nichtigkeit der irdischen Güter gelangte und nun all seine Habe um Gold verkaufte, dieses aber in's Meer versenkte. Schon erwähnt wurde der Zusatz V. 2522 ff., wo der Dichter von der Turteltaube, dem Bild der Kirche als Braut Christi, Gelegenheit nimmt, von den Leiden der Kirche in England zu sprechen. Auch in kürzern Zwischenbemerkungen wendet sich der Dichter zuweilen an die Zuhörerschaft; so in besonders charakteristischer Weise V. 549 ff., ehe er die Eigenschaften des Pelikans auslegt: „Ihr werdet jetzt keine Geschichte von Arthur, Karl oder Ogier hören; hier gibt es Trank und Speise für die Seele jedes Gläubigen, der bei Gott Rat suchen will“.[1] Der Abschnitt vom Fuchs wird mit der Bemerkung eingeleitet: Ihr habt schon oft von den Räubereien des Fuchses gehört (was näher in's Detail ausgeführt wird); nun hört was der Bestiaire von ihm sagt.[2] Besonders am Anfang von Abschnitten finden sich sodann auch mehrmals Hinweise auf die Vortrefflichkeit und moralische Nützlichkeit der vom „Bestiaire“

---

[1] Seignors, or oez que ce monte; Ja n'entendriez vos un conte D'Artur, ou de Charle, ou d'Ogier: Ci a a beivre et a mengier A l'ame de chascun feel Qui veut aveir de Deu consel.
Vgl. dazu die ganz ähnliche Stelle am Eingang einer englischen metrischen Homilie über die Passion des Herrn (Morris, Old Engl. Miscellany S. 37):

. . . Nis hit nouht of Karlemeyne ne of þe Duzeper,
Ac of Cristes þrowinge, þet he þolede her.

[2] Es wäre nicht unmöglich, dass der Verfasser dabei auf die den Zuhörern resp. Lesern bekannte Tierfabel vom Fuchs Reinhard,

gegebenen ermunternden oder abschreckenden Beispiele: V. 334 ff., 1494 ff, 1759 ff. — Zum Schluss hängt der Dichter dem Physiologus noch die Bearbeitung zweier Parabeln des Herrn an, von den Talenten und von den Arbeitern im Weinberg, mit Auslegungen, vollständig in der Art metrischer Homilien, wie wir solche sonst besonders in englischer Sprache haben. Den Schluss des Ganzen bildet eine Art Gebet:

Or prion Deu qui nos cria Qui nos fist estre, et qui nos a
Mis el champ et en la batalle, Qu'il nos consente et qu'il nos valle
Et qu'il nos doint, par sa merci, Si bien conbatre et passer ci
Par entre les biens temperaux, Que nos les biens esperitaux
Ne perdon: en itel maniere Deit estre fet nostre preiere.
Et Dex, par sa seintime grace, Si nos consente et teus nos face,
Qu'il nos doint tel repentement, Que nos, au jor del jugement,
Seion a sa destre partie. Amen! amen! chascun en die.

Dieser Bestiaire des Clerc Guillaume war vermutlich das Vorbild des verlorenen, von Maerlant in der Naturen Bloeme genannten mittelniederländischen „Bestiaris“ von Willem Utenhove; s. Martin: Reinaert, Einleit. S. XIX f.

4) Auch die Waldenser haben sich den Physiologus angeeignet, und dieser, bis jetzt noch nicht veröffentlichte, waldensische Physiologus[1] ist eine sehr merkwürdige Schrift. Derselbe hat den Titel: De las propriotas de las animanças (in der Hdschr. steht beide Male la statt

---

wie oben auf die kerlingische Sage, anspielen wollte; dieser neue Fuchsname fängt ja auch hier schon an, das alte Wort goupil zu verdrängen; V. 1241 ff.:

Assez avez oï parler Comme renart soleit enbler
Les gelines costanz des noes, etc.

V. 1275 f.: C'est goupil, qui tant set mal art, Que nos ci apelon renart. Auch Pierre gibt die Überschrift: li golpis reinart. Philippe de Thaun ein Jahrh. früher wendet nur das Wort gupilz an.

[1] Durch die gütige Erlaubnis des Herrn Gymnasialprofessors Alfons Mayer in München bin ich in den Stand gesetzt, seine Copie der Handschrift zu benutzen. Überliefert ist die Schrift in der Dubliner Handschrift C. 5, 21, die ausser dem Physiologus einige moralische Gedichte der Waldenser enthält, Novel Confort, Nobla Leyczon u. A.; s. Alfons Mayer, Waldensia, in den Sitzungsberichten der Münchner Akademie, philos.-philol. Kl. 1880, S. 555 ff.

las), und enthält folgende 54 Abschnitte: 1) Aygla. 2) Pelican. 3) Fenis. 4) Pavon. 5) Grua. 6) Gal. 7) Galina. 8) Corp. 9) Cing. 10) Pic. 11) Randola. 12) Tortora. 13) Perdiç. 14) Colomba. 15) Voutor. 16) Falcun. 17) Papagal. 18) Merlo. 19) Rossignol. 20) Abelhas. 21) Chicala. 22) Caladri. 23) Leon. 24) Simia. 25) Lop. 26) Mostela. 27) Salamandria. 28) Darbon. 29) Unicorn. 30) Cerf. 31) Camos (oder chamos, = Dorcas.) 32) Pantera. 33) Castor. 34) Ricz. 35) Alifant. 36) Caval. 37) Griffon. 38) Buo. 39) Volp. 40) Can. 41) Andolap. 42) Furnicz. 43) Serena. (Als zweite Eigenschaft der Sirene begreift dieses Kapitel die Geschichte von der Serra mit in sich.) 44) Balena. 45) Vipra. 46) Aspi. 47) Cocodril. 48) Idria. 49) Serpent. 50) Recan. 51) Tigre. 52) Aragna. 53) Scorpion. 54) Prindex (der Baum Peridexion).

Der Verfasser der sich Jaco nennt, erklärt in der Einleitung, dass sein Werk den Zweck eines Unterrichtsbuches habe. Darnach ist es denn auch zu beurteilen, daraus erklärt sich sein Charakter. Es ist dabei noch weniger vom Geist des alten Physiologus übrig geblieben, als selbst bei den französischen Bestiaires. Es werden eben eine Anzahl von Eigenschaften verschiedener Tiere vorgeführt, und diesen eine moralisirende Anwendung auf den Menschen beigefügt; das alte mystische Element ist so gut wie ganz ausgeschlossen. Von dem Hauptsatz ausgehend, dass die Tiere zum Nutzen des Menschen geschaffen seien, will der Verfasser zeigen, wie auch die Betrachtung gewisser Eigenschaften mancher Tiere zum Nutzen des Menschen gewendet werden kann. Nachdem er zuerst in der Einleitung von der über die Tiere und die materielle Welt überhaupt erhabenen Natur des Menschen gesprochen hat, geht er also zu den Tiereigenschaften und ihren geistigen Beziehungen über.

Was zunächst den äussern Umfang betrifft, so hat die Schrift einerseits nicht den gesammten Inhalt des Physiologus in sich aufgenommen, während andrerseits mehr als die Hälfte ihrer Kapitel diesem fremd ist. Von den 54 Kapiteln gehören nur 25 dem Physiologus an, welche 26 von dessen Kapiteln wiedergeben; nämlich: 1—3, 12, 13, 15, 22, 23, 26,

29—33, 35, 39, 41—46, (in 43 Sirene und Serra vereinigt), 48, 49, 54.

Die Anordnung folgt nicht den Physiologen, sondern ist eine willkürlich vom Bearbeiter gewählte. Er teilt in vier Klassen: Vögel (1—22), Tiere (li animal, 23—42), Fische (43—44), Schlangen (45—50). Die vier letzten Kapitel stehen ausserhalb dieser Ordnung.

Natürlich sind für unsern Zweck zunächst diese Stücke nach der Art ihrer Behandlung näher in's Auge zu fassen. Was den naturgeschichtlich erzählenden Teil betrifft, so schliesst sich derselbe bald mehr, bald weniger treu den lateinischen Texten an. Ziemlich genauen wörtlichen Anschluss haben wir dabei z. B. in dem Abschnitt vom Löwen, den A. Mayer in seinem schon genannten Aufsatz mit Beifügung von Pitra's griechischem Text ganz mitteilt. Im Allgemeinen aber sind diese Dinge hier nicht übersetzt, sondern mehr oder weniger frei nacherzählt. Es lässt sich also weder aus der Bearbeitung noch aus der Reihenfolge der Tiere ein bestimmter Schluss auf das direkte Original ziehen, sondern nur im Allgemeinen sagen, dass dies eben jedenfalls einer der verbreiteten lateinischen Texte war, schwerlich ein sehr guter. Aber immerhin wird es ein wirklicher Physiologus gewesen sein, während alles vom Physiologus Abweichende in der Ausführung, sowie die Beifügung der fremdartigen Abschnitte, unbedenklich dem waldensischen Autor zugemessen werden darf, der sich ja auch gar nicht als Übersetzer gibt, sondern das Ganze ohne Weiteres ein von ihm verfasstes Werk nennt. Wir finden hier auch nirgends im Eingang der Kapitel die Berufung auf den „Physiologus“, sondern es heisst immer nur: la natura, oder la propriota del — — es aital que . . . , oder ähnlich.

Es fehlen auch am Anfang der Kapitel die für den echten Physiologus charakteristischen und wesentlichen einleitenden Bibelsprüche, in denen das betreffende Tier erwähnt ist.

Was die Behandlung der Auslegungen betrifft, so liegt die Sache am einfachsten da, wo der alte Physiologus selbst schon Anwendungen auf den Menschen gibt. Doch ist hier

noch mehr als beim erzählenden Teil zu beobachten, dass der Waldenser ganz frei verfährt. In der Regel führt er die moralischen Betrachtungen und Unterweisungen weiter aus; so besonders etwa in den Kapiteln vom Adler und von der Schlange die Auslegung von der Busse und Reinigung von der Sünde. Dabei werden gern auch noch weitere Bibelstellen angezogen, als die im Physiologus schon gegebenen, gelegentlich auch wohl noch andere Autoren mit moralischen Sprüchen angeführt: Boëtius bei der zweiten Natur des Adlers; Augustinus (in der Hdschr. immer „Augustus") in den Kapiteln vom Phönix, Hahn, Geier, Löwen, der Viper; „Ysop" beim Pfau. — Beim ersten Kapitel vom Adler wird der moralische Zweck der Betrachtung schon von vorn herein im Eingang der Erzählung besonders betont: Enayma l'aigla ha 3 naturas en lasquals se po penre moralita, enaisi speritalment nos deven segre 3 vertuç.

Ganz anders, wie schon oben bemerkt, verhält sich unser Autor den alten mystischen Auslegungen gegenüber. Dieselben werden nämlich in der Regel ganz bei Seite gelassen und durch ganz andere, moralisirende Anwendungen ersetzt. So wird die Erzählung vom Pelikan folgendermassen ausgelegt: Die Kinder des Menschen sind seine Seele und sein Leib, die er durch die Todsünde tödtet, aber durch die Busse wieder zum Leben bringen soll. Im Kapitel vom Phönix findet die Erzählung von dessen Verjüngung überhaupt keine Auslegung; es wird ihm aber ausserdem noch die Eigenschaft beigelegt, dass er beim Herannahen des Todes singe, und daran knüpft sich folgende Betrachtung an: Manche Menschen beginnen schon in der Jugend zu singen, d. h. Gott zu loben und zu preisen, andre in der Mitte der Zeit, andre im Alter, andre erst im Tod wie dieser Vogel. Dann wird noch weiter von den letztern gesprochen, die ihr Leben hindurch im Vertrauen auf irdische Macht und irdischen Reichtum nicht an Gott denken. Die Eigenschaft der Turteltaube wird nicht auf die mystische Ehe Christi und der Kirche angewendet, sondern es heisst: Wenn die menschliche Seele durch die Sünde ihren Genossen, d. i. Christus verliert, so trinkt sie (im geistlichen Sinne) kein klares Wasser mehr

und kommt auf keinen grünen Zweig mehr, sondern muss die Strafen der Hölle erleiden. Beim Rebhuhn wird nicht gesagt, dass dies ein Bild des Teufels sei, sondern es heisst nur als Ermahnung: wenn wir die Stimme unsres eignen Erzeugers, d. i. Christi hören, so sollen wir mit grossem Verlangen zu ihm gehen. Beim Geier wird nichts von der mystischen Beziehung des Adlersteins auf die Natur Christi gesagt, sondern derselbe bedeutet hier lediglich den Beistand Gottes bei der Geburt der guten Werke. Die Eigenschaft des Charadrius wird nicht auf die Erlösung bezogen, sondern auf den Zustand des einzelnen Sünders, der verloren ist, wenn Christus sein Antlitz von ihm abwendet, aber gerettet, wenn er ihn ansieht. Das Einhorn erscheint hier als Bild des Teufels, in der Mahnung an die Menschen: gleich dem Einhorn kann auch der Teufel nur durch den Geruch der Jungfräulichkeit, durch Tugend und gute Werke gefesselt werden. Der Hirsch ist hier ein Vorbild unserer Verjüngung durch die Busse, wenn wir zu Christus, der lebendigen Quelle, unsere Zuflucht nehmen. Der Baum Peridexion bedeutet hier Christus und das contemplative Leben, in welchem die Seelen der Gerechten wohnen, denen der Teufel so lange nicht schaden kann, als sie darin verharren. Die Viper ist ein Bild derer, welche Todsünden begehen, die ihnen in ihrer Geburt den geistigen Tod bringen. Der Hydrus wird statt auf Christus auf den Teufel angewandt, der die Menschen durch seinen Trug vernichten will; in der Erzählung werden dem Tiere in Verwechslung mit der Lernäischen Hydra noch viele Köpfe beigelegt, die, wenn abgehauen, doppelt nachwachsen, ein Bild der vielen Sünden eines verstockten Sünders. Der Fuchs ist auch hier als Teufelsbild beibehalten, aber mit näherer Ausführung des Verhältnisses zu den Menschen: er kann uns nur schaden, wenn wir selbst ihm die Waffen gegen uns geben, d. i. unsere Sünden. Auch die Serra ist ein Bild des Teufels, der von der Verfolgung der im Guten Standhaften ablassen muss, ohne etwas zu erreichen. Beim Löwen sind zwar von seinen Eigenschaften vom Verwischen der Spur und von der Erweckung der Jungen die alten mystischen Anwendungen gegeben, aber auch noch andere

auf den Menschen beigefügt: 1) So sollen wir die weltlichen Dinge so gebrauchen, dass der Jäger, der Teufel, unserm Gang nicht folgen kann. 2) So sollen wir vom geistigen Tod der Sünde auferstehen. In der dritten Eigenschaft heisst es: So schläft Gott nie, sondern behütet uns immer mit offenem Auge. Die Geschichte vom Panther ist zweimal hintereinander etwas abweichend behandelt; es ist die alte Auslegung gegeben, aber in der Weise, dass das Verhältnis der Menschen, die Christus nach dem Bilde des Panthers an sich zieht, besonders hervorgehoben wird. Beim Elephanten finden wir die alte Auslegung auf Sündenfall und Erlösung.

Ausser diesen Bestandteilen des echten Physiologus finden wir auch hier wieder einige von den Dingen, die in jüngern Physiologustexten dazukamen, so die Jungenprobe des Adlers, die Geschichte vom Specht und von der Springwurzel, von der List des Löwen, wie er die Tiere fängt, Alles mit moralischen Auslegungen.

Was dann die ganz fremden Zusätze betrifft, so haben wir auch wieder ein und das Andere, was auch die französischen Bestiaires bieten, aber doch mit viel mehr Masshaltung, und mit dem prinzipiellen Unterschied, dass diese Dinge hier nicht wie dort lediglich als eitler Kram erscheinen, sondern als Anknüpfungspunkte für eine anzuhängende Betrachtung dienen sollen. Ausserdem sind dann auch noch Stücke dabei, die sich sonst in keiner Bearbeitung des Physiologus finden. Doch ist auf diese Dinge hier nicht weiter einzugehen. Erwähnt werden soll aber zum Schluss noch, dass wir auch im Waldensischen Physiologus die sonst vorkommende Zusammenstellung von vier Tieren als Bewohnern der vier Elemente finden; in Kap. 27 wird dem Salamander, der vom Feuer lebt, ein ungenannter Vogel an die Seite gestellt, der von blosser Luft lebt, beide als Bild derer, die ihren Sinn nur auf's Himmlische gerichtet haben; ihnen wird in Kap. 28, del darbon, dieser, der von der Erde, und ein Fisch, der nur von Wasser lebt, entgegengesetzt, als Bild der fleischlich Gesinnten.

5) Nicht als eine Physiologusbearbeitung, aber doch zur Vervollständigung der Nachrichten über die bekannten

romanischen Physiologen sind schliesslich noch die provenzalischen Excerpte aus dem Physiologus zu nennen, in der kurzen Zusammenstellung von Eigenschaften verschiedener Tiere, die unter dem Titel überliefert ist: Aiso son las naturas d'alcus auzels e d'alcunas bestias.[1] Unter manchen andern Tieren und ihren Eigenschaften, worunter auch Verschiedenes von dem, was wir in den altfranzösischen Bestiaires fanden, finden sich nur folgende wenige Stücke aus dem Physiologus; De la vibra (Eigenschaft der Schlange, nur bekleidete Menschen anzugreifen). Del leon (neben Anderm die 1. und 3. Eigenschaft aus dem Physiologus). Del calandri (Lerche, Verwechslung: es ist der Charadrius gemeint). Serena. De aspis. De la salamandra. Del unicorn. De la pantera. Del pellican. Del castor. De la cocodrilla (und Hydrus: una serp, que a nom idre). De la vibra. Vom Igel und Affen wird zwar Anderes erzählt, von Letzterm die Geschichte von den zwei Jungen, nicht aber die Dinge aus dem Physiologus. Weiter ist nur noch zu bemerken, dass auch diese wie die andern Stücke dieser naturgeschichtlichen Zusammenstellung ganz knapp gefasst sind, nirgends mit den Worten des Physiologus, und dass sie ferner nur als naturgeschichtliche Notizen gegeben sind, ohne dass irgendwo auch nur andeutend eine der Auslegungen und Anwendungen des Physiologus herbeigezogen würde.

2. DIE ALLEGORIEN DES PHYSIOLOGUS IN DER LITERATUR DER GERMANISCHEN UND ROMANISCHEN VÖLKER IM MITTELALTER.

So hatte also der Physiologus aufgehört, ausschliesslich als Beispielsammlung für die Geistlichen und als Quelle für die Compilatoren naturgeschichtlicher Bücher zu dienen: er wurde immer mehr Gemeingut der ganzen mittelalterlichen Welt, nachdem er so durch Übersetzungen auch den gebildeten

[1] Aus einer Pariser Handschrift herausgegeben von Bartsch: Chrestomathie provençale, 4. Aufl. S. 333 ff.

Laien in seinem ganzen Umfang zugänglich geworden war, dem einen Volk früher, dem andern später; können wir ja doch auch nicht wissen, ob nicht etwa noch mehr solche Übersetzungen und Bearbeitungen vorhanden waren als die auf uns gekommenen. Und mit der weitern Verbreitung der Kenntnis dieser Tiergeschichten und ihrer Auslegungen auch in weitern Kreisen war natürlich zugleich ihrem Eindringen in die Literatur in den Volkssprachen Thür und Thor geöffnet. Unter den Physiologusübersetzungen dürften besonders wohl die beiden normannischen Bestiaires bei ihrer poetischen Form einen nicht zu unterschätzenden Einfluss ausgeübt und wohl auch dazu beigetragen haben, dass manche von den Zusätzen, die sie dem Physiologus aus anderer Quelle beifügten, dann in gleicher Weise populär wurden wie die echten Bestandteile des Physiologus. Einzelne schon in der alten theologischen Literatur besonders beliebte Allegorien hätten übrigens auch populär werden müssen, wenn der Physiologus niemals übersetzt worden wäre, durch Vermittlung der Geistlichen, die eben diese Bilder, die ihnen in den Kirchenvätern, bei den angesehensten spätern Kirchenschriftstellern, wie auch in der lateinischen religiösen Dichtung allenthalben begegneten, auch in ihren Schriften und Dichtungen in den Volkssprachen anbrachten. Doch ist dies, wie gesagt, immerhin nur ein geringer Bruchteil des gesammten Physiologus, wie denn in den geistlichen Prosaschriften und in den von Geistlichen herrührenden ältern strengern religiösen Dichtungen in den Volkssprachen, bis weit in's 12. Jahrh. hinein, Bilder aus dem Physiologus nicht eben oft vorkommen, was sich einfach daraus erklärt, dass diese Literatur der Geistlichen überhaupt von ihren lateinischen Quellen im Allgemeinen sehr abhängig war, und also auch in diesem Punkt; sie nahmen eben auch diese Bilder daraus mit herüber wo und wie sie sie angewendet fanden, aber nicht in weiterm Mass. Etwa vom Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrh. an dagegen beginnen diese Bilder in der Kunstpoesie so recht eigentlich festen Fuss zu fassen und werden immer beliebter, bei Deutschen und Romanen, was mit der überhaupt wachsenden Neigung zu allem Wunderbaren und Abenteuerlichen unver-

kennbar zusammenhängt. Die ältern Übersetzungen hatten den Boden schon vorbereitet, und was die im 13. Jahrh. selbst entstandenen betrifft, so haben wir wohl eine Art von Wechselwirkung anzunehmen: die steigende Beliebtheit des Gegenstandes veranlasste neue Übersetzungen, welche ihrerseits dann umgekehrt auch wieder die genauere Kenntnis dieser Dinge beförderten. Von nun an begegnen uns diese Tierbilder auf Schritt und Tritt, in Dichtungen jeder Art, in geistlicher und weltlicher Anwendung. Es wird ja natürlich nicht jeder Dichter, der einmal ein solches dem Physiologus entstammendes Bild anwendet, dasselbe auch direkt aus ihm geschöpft haben, während hinwiederum Andere, wie z. B. Hugo von Langenstein, der auch den Physiologus unter diesem Namen selbst citirt,[1] eine sehr gründliche Kenntnis desselben verraten. Die unmittelbare Quelle können wir ja natürlich in den meisten Fällen nicht mehr verfolgen; darauf kommt auch gar nicht viel an, weil ganz unabhängig davon jede Stelle dieser Art ihren Wert hat als Beispiel der Einwirkung des Physiologus auf die Literatur. Die gelehrten Dichter werden jedenfalls die Urquelle selbst gekannt haben; im Übrigen aber wurden wenigstens einige der bekanntern und beliebtern Bilder, wie Phönix, Adler, Pelikan, Einhorn, Löwe, vollständig Gemeingut der Kunstpoesie, das einer vom andern übernahm, wie andere Bilder auch. Und gerade dies ist ja für den ungeheuern Einfluss dieses Buches sehr bezeichnend, sowie auch die Erscheinung, dass die allegorische Anwendung auch auf ganz andere Gebiete übertragen wurde.

1) In der ältern geistlichen Literatur, wie schon bemerkt, sind nur spärliche Beispiele zu finden. Die Autoren, wenigstens die gelehrtern, werden ja wohl Manches von diesen Dingen aus der lateinischen theologischen Literatur gekannt haben; aber man fand eben noch keinen so besondern Geschmack daran, dass man sie auch eingeführt hätte, wo die jeweils direkt benutzten Quellen sie nicht hatten.

Die älteste germanische Literatur, die angelsäch-

---

[1] Zum Phönix, Keller 87, 43 ff., und zum Panther, 97, 1.

sische, hatte zwar, wie wir sahen, einen (ganzen oder teilweisen) Physiologus und ein grosses Gedicht vom Phönix; in der übrigen doch so reichen religiösen Literatur vor der normannischen Invasion finden sich aber sehr wenige Spuren des Physiologus, in der Poesie nicht einmal deutliche. So scheint an einer Stelle des Crist[1] unter einem nicht näher bezeichneten Vogel, mit dem Christus verglichen wird, der Phönix verstanden zu sein, da der Dichter den Job dazu citirt, auf den auch im angelsächsischen Phönixgedicht Bezug genommen wird:[2] Job pries den Heiland und nannte ihn dabei einen Vogel, den die Juden nicht verstehen konnten. Es war des Vogels Flug den Feinden (Teufeln) auf der Erde dunkel und verborgen . . . . . Nicht konnten die des Vogels Flug erkennen, die nicht an die Himmelfahrt des Herrn glaubten. Die Erzählung von der Viper, aber ohne ihre Anwendung, finden wir in dem Frage- und Antwort-Stück Adrian and Ritheus aus dem 10. Jahrh.;[3] in Rätselform hatte ja schon Aldhelm einige dieser Dinge verwendet, dessen Beispiel hier wohl nachwirkt. Auch die Predigtliteratur ergibt sehr wenig. In einer Homilie Aelfric's (Ende des 10. Jahrh.) in purificatione S. Mariae wird die symbolische Bedeutung der im Mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Opfergaben auseinandergesetzt und dabei an der Taube neben der Sanftmut die Liebe zur Einheit und das Fliegen in Scharen hervorgehoben, zum Beispiel für die Menschen, an der Turteltaube die Witwentreue.[4] Bei der gleichen Gelegenheit finden wir

---

[1] Thorpe, Codex Exoniensis S. 40 f.

[2] Job 29, 18 ff. Natürlich steht im hebräischen Urtext nichts von einem Phönix. Vgl. das Phönixgedicht, Abschnitt VIII, V. 550 ff.

[3] Haupt und Hoffmann, Altdeutsche Blätter II, S. 190.

[4] Homiliae catholicae, ed. Thorpe, I. S. 142: Culfran sind swiđe unscæđđige fugelas, and bilewite, and hi lufiađ annysse, and fleođ him floccmælum. Do eac swa se cristena man; beo him unsceađþig, and bilewite, and lufige annysse, and brođorrædene betwux cristenum mannum; þonne geoffrađ he gastlice Gode þa culfran-briddas. Þa turtlan getacniađ clænnysse: hi sind swa geworhte, gif hyra ođer ođerne forlyst, þonne ne seceđ seo cucu næfre hire ođerne gemacan. Gif đonne se cristena man swa deđ for Godes lufon, þonne geoffrađ he đa turtlan on þa betstan wisan.

dann den Zug von der Turteltaube auch wieder in einer der von Morris herausgegebenen Homilien des 12. Jahrh.[1] In einer andern, über das Thema: Estote prudentes et vigilate in orationibus,[2] werden mit Beiziehung des Worts: Estote prudentes sicut serpentes, die Eigenschaften der Schlange ausführlich dargelegt: Zuerst, dass sie ihr Haupt mit dem Körper decke, und letztern der Gefahr darbiete. So that Job (dessen Geschichte dann erzählt wird); das Haupt, das er schützte, war sein Glaube, an dem er in allen Prüfungen festhielt. An zweiter Stelle wird von ihrem Verstopfen der Ohren gesprochen, hier mit der Anwendung, dass so auch wir das Ohr gegen die Lockungen des Teufels verstopfen sollen; endlich kommt noch die schon früher erwähnte eigentümliche Darstellung des Verjüngungsvorgangs (s. oben S. 126). Sonst kommen in solchen spätern Homilien des 12. und 13. Jahrh. auch zuweilen allegorische Erörterungen über andere Tiere vor, in Anlehnung an die benutzten Quellen, in keiner direkten Beziehung zum Physiologus, aber immerhin in diesem allegorischen Geschmack. So werden bei Morris, Old Engl. Hom. I. S. 153 und II. S. 191 Eigenschaften der Schlange aufgeführt, mit Rücksicht auf die der Teufel Schlange heisse; II. S. 37 werden die Böcke und Schweine mit ihrer unreinen Art auf die Hurer, Fresser und Säufer angewendet. (Vgl. auch Ormulum V. 1200 ff.) In dem metrischen Homilienbuch des Mönchs Orm, dem Ormulum (c. 1200), kommen ebenfalls einige Bilder aus dem Physiologus vor, eben auch, wie er sie in seinen benutzten Quellen angewendet fand. An zwei Stellen, bei Besprechung der Opfergaben, wird auch hier wieder der Zug von der Turteltaube angeführt, V. 1270 ff. und V. 7784 ff. (die zweite Stelle lückenhaft). Die dritte Eigenschaft des Löwen findet sich in einer längern Erörterung über die symbolischen Tiere der Evangelisten: Marcus, meint Orm, habe desshalb den Löwen zugeteilt bekommen, weil er besonders von der Auferstehung des Herrn geschrieben habe; denn der junge Löwe werde am dritten Tag zum Leben erweckt. (V. 5834 ff.) In der folgenden Rekapitulation noch-

[1] Old English Homilies, Bd. II. S. 49.

[2] l. c. S. 195.

mals, V. 5978 ff. Nachher wird erst noch gezeigt, wie diese symbolischen Tiere alle auch auf den Menschen, wie er sein soll, Bezug haben können; da heisst es V. 6024 ff.: „Er steht auf und versöhnt sich mit Gott durch rechte Busse, und so wird er bezeichnet durch das Tier, das die Gestalt des Löwen hatte, das aufsteht am dritten Tag nachdem es geboren ist. (Als Eigenschaft des Adlers wird dabei immer nur genannt, dass er hoch empor fliege; nichts von seiner Verjüngung.) Weiter wird dann auch hier wieder, wie so oft in der patristischen Literatur, zur Erklärung, warum Johannes der Täufer die Pharisäer Natterngezücht nennt, die Geschichte von der vater- und muttermörderischen Viper angeführt, V. 9759 ff.

In der deutschen religiösen Dichtung der ältern Zeit, so lange die Literatur ausschliesslich in den Händen der Geistlichen ist, und dabei von lateinischen Quellen abhängig, ist's nicht anders. Ein sicher auf den Physiologus zurückgehendes Bild liess sich in deutschen Gedichten vor dem 12. Jahrh. überhaupt nicht finden. Nur als Vermutung kann hingestellt werden, dass vielleicht das nach lateinischen Quellen auch in der deutschen religiösen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts beliebt gewordene Bild von dem Köder und der Angel, die der Teufel verschluckt, ursprünglich mit dem Bild vom Hydrus im Physiologus zusammenhängt; die Idee ist dieselbe, und es wäre nicht undenkbar, dass die lateinischen Theologen, auf die jenes Bild zurückgeht, dabei die bewusste Absicht hatten, der Allegorie vom Hydrus eine nach ihrer Ansicht schicklichere zu substituiren. Was nun die deutschen Stellen betrifft, so lesen wir also z. B. in der sog. Summa Theologiae, 13, 5 ff.: „Da verfolgte der Teufel die Menschheit (nämlich Christi), mit der die Gottheit war. Den Köder fand er hangen,[1] mit der Angel ward er gefangen“. Oder im sog. Ezzoleich (15, 11 ff. nach Müllenhoff und Scherer): „Der Teufel schnappte nach dem Fleisch;

[1] Nach der Emendation von Konr. Hofmann (Sitzungsberichte der Münchner Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. Klasse 1871, S. 322) statt: daz chordir vrumit er irhangin.

die Angel war die Gottheit. Nun ist es wohl ergangen: daran ward er gefangen".[1] — Indessen treten dann im Lauf des 12. Jahrh. doch schon mehr und sicherere Beispiele auf. In der poetischen Bearbeitung der Bücher Moses[2] wird im Segen Jakob's bei Paraphrasirung der Worte: catulus leonis Juda, . . . quis suscitabit eum, zwar nicht wie sonst das Erwecken der Jungen, aber das Schlafen mit offnen Augen herangezogen:

> Alse den leun oder die leuinnen iemen getar wekchen
> sôser ligit ruowen mit offenen ougen,
> same geturrin vîante dîn iuweht dich giruozen.

In dem allegorischen Gedicht „die Hochzeit" (erste Hälfte des 12. Jahrh.) wird etwas unklar die Geschichte von der Verjüngung des Adlers erzählt, nach dessen Beispiel wir uns in der Furcht und Liebe Gottes geistig verjüngen sollen.[3] Im Verlauf des gleichen Gedichts wird dann auch noch das Bild des Pelikan's in folgender Weise verwendet:[4] Wenn dieser Vogel sieht, dass sein Junges schwarz ist, so gibt er ihm selbst den Tod; dann erbarmt er sich, vergiesst sein eigenes Blut und beträufelt es damit, bis es wieder zum Leben kommt und schöner wird, als es vorher war; dann nimmt er es wieder unter seine Flügel. Ebenso that Gott mit uns; dabei wird dann die Anwendung auf die Verstossung des Menschengeschlechts nach dem Sündenfall und die Erlösung noch weiter ausgeführt. Eine Stelle in Heinrich's Litanei

---

[1] Vgl. z. B. auch noch Frau Ava, Leben Jesu, bei Diemer, D. Ged. des 11. u. 12. Jahrh., S. 262, 4 ff. In der Anmerkung zu S. 97 führt Diemer noch mehrere andere derartige Stellen an, aus Gedichten und Predigten, auch die folgende Stelle aus Isidor, die wenigstens für einen Teil der deutschen wohl direkte Quelle gewesen sein wird, Sent. I. 14: Diabolus dum in Christo carnem humanitatis impetit, quae patebat, quasi hamo divinitate eius captus est, quae latebat. Von englischen Stellen nenne ich Aelfric, Hom. cath. I. S. 216, und Old Engl. Homilies I. S. 123, wo eine weitere Auslegung gegeben ist.

[2] V. 5496 ff. nach Massmann's Ausgabe, Deutsche Ged. des 11. u. 12. Jahrh.

[3] Karajan, Deutsche Sprachdenkmale des 12. Jahrh., S. 32.

[4] S. 37.

scheint auf das Einhorn hinzuweisen,[1] wenn von Christus, der corona virginum genannt wird, gesagt ist, er habe dadurch seine Liebe der Jungfräulichkeit gezeigt, dass er von einer wahren Jungfrau den menschlichen Körper an sich nahm „und in diese Todgrube kam um uns sündiger Menschen willen“. Die Vermutung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass schon an einer andern Stelle des Gedichts (V. 114) unter den mystischen Namen Christi auch die Bezeichnung Einhorn aufgeführt ist.[2] In Wernher's Maria[3] haben wir schon eine deutlichere Anwendung der Allegorie vom Hydrus, obgleich auch hier das Tier nicht genannt ist: Da Gott um der Menschen willen Mensch werden wollte, da legte er eine fleischliche Brünne an, um nach Kampfes Sitte mit dem Teufel zu streiten. Auch eine schöne Anwendung der Verjüngung des Adlers findet sich in diesem Gedicht,[4] auch ohne den Adler zu nennen, d. h. ohne das Gleichnis ausdrücklich auszuführen, aber ebenfalls ganz deutlich. Es wird von den Seligen gesagt: „die bleiben nicht zur Linken (des Herrn), sie eilen aus der Finsternis in die lichte Sonne und baden sich in dem Brunnen, wovon alle Unreinigkeit schwindet und sie der Geist losbindet von den Banden des Todes“. Eine Anlehnung an die Weise des Physiologus finden wir auch in einer Stelle des Gedichts vom Antichrist,[5] wo die in der Apokalypse 9, 3 ff. erwähnten Heuschrecken allegorisch auf die dem Antichrist vorausgehenden Lügenpropheten gedeutet werden, vielleicht mit teilweiser Anlehnung an die Eigenschaft der Serra: die Heuschrecken wollen fliegen, fallen aber gleich wieder nieder, ihres bösen Gefieders wegen;

---

[1] Nach dem längern Text, bei Massmann: D. Ged. d. 12. Jahrh., V. 978 ff. Im kürzern Text, bei Hoffmann, Fundgruben II, fehlt die Stelle.

[2] Im kürzern Text lautet der betreffende Vers: leu, ein brunne unde liebart. Natürlich muss auch hier einhurne emendirt werden, wie im andern Text steht: lewe, einhorne unde lebart, | are, calb unde lamp.

[3] Hoffmann, Fundgr. II. 179, 12 ff.

[4] Fundgr. II. S. 194, 35 ff.

[5] Fundgr. II. S. 111 f.

ebenso ist es mit diesen Betrügern, da sie wenig daran denken, was Fittiche bezeichnen, nämlich die rechte Liebe zu Gott; (da sie diese aber nicht haben), so müssen sie statt des Fluges springen wie die Heuschrecken.[1]

Dass in die nach lateinischen Mustern gearbeiteten Bibelcommentare eben auch solche Allegorien mit herübergenommen wurden, wo sie in den Quellen standen, versteht sich ohnehin von selbst. So sehen wir in Williram's Paraphrase des Hohenliedes (c. 1065) auch wieder alle die Dinge, die sich seit des Origenes Tagen in den Commentaren dieses Buches stehend fortpflanzten.[2] — In der Predigt, um diese hier noch beizuziehen, werden diese Bilder, wenigstens von der Zeit an, wo sie ohnehin populär wurden, gewiss an geeigneter Stelle auch angebracht worden sein. Wieweit dies der Fall war, lässt sich aus den schriftlich erhaltenen Predigtskizzen natürlich nicht beurteilen; im Einzelnen wird es dabei eben auf den Geschmack der einzelnen Geistlichen angekommen sein. Bei Berthold von Regensburg fand ich keine einzige auf den Physiologus zurückweisende Stelle, obwohl sonst spärliche Spuren von Tierallegorien in dieser Art; in Predigt 35 (nach Pfeiffer's Ausgabe) wird ausgeführt, der Mensch solle vier Tieren gleichen: dem Hasen, der Heuschrecke, Ameise und Eidechse (molle); von jedem derselben werden mehrere Eigenschaften angeführt (aber auch von den beiden letzten nicht die im Physiologus erzählten), und in einer Weise moralisch angewendet, die wenigstens einen indirekten Einfluss des Physiologus nicht verkennen lässt; von der Heuschrecke spricht er in moralischer Anwendung z. B. auch noch in Predigt 50 (Bd. II. S. 144). Aus späterer Zeit können

---

[1] Auch bei Isidor in Exod. 14, und auch sonst in der theologischen Literatur, sind die Heuschrecken als Bild des Leichtsinns gefasst, . . . tanquam vagae et salientes animae in saeculi voluptates; an die Stelle Isidor's schliesst sich eine Stelle in der Vorauer Bearbeitung der Bücher Moses an, bei Diemer, Deutsche Ged., S. 39, 5 ff.; vgl. Diemer's Note.

[2] Hirsch § 33. Caprea (Dorkas) § 36. Von letzterer noch ausführlicher § 59: mundum animal et acutissime videt unte weidenet gerno an dero hôhe, mit genauer Auslegung; wörtlich wiederholt § 115.

z. B. Johannes Geiler's von Kaisersberg Predigten vom Hasen im Pfeffer ebenfalls in diesem Sinn angeführt werden. Dagegen eine direkte Spur des Physiologus selbst finden wir z. B. in einer anonymen Predigt des 13. Jahrh.,[1] wo dem Prediger sicher das Bild des Panthers vorgeschwebt hat, wenn er sagt, alle Geschöpfe erfreuen sich an dem Ostertag, „die heiligen Engel im Himmel, der Mensch auf der Erde, die Vögel in der Luft, ausser dem Teufel allein, den Gott an diesem Tage mit seiner Gewalt so gebunden hat, dass er uns nimmer schaden kann". Aus späterer Zeit fand ich noch Einzelnes (Adler, Pelikan, Nyktikorax) in einem handschriftlichen, jetzt im Besitz des Herrn Prof. Friedrich befindlichen Predigtlexikon in lateinischer Sprache, das, am Rhein entstanden, in der Zeit vor der Reformation dort im Gebrauch war, im Jahr 1512 in den Besitz des bekannten Johannes Pfefferkorn übergieng, nach dessen eigenhändiger Bemerkung auf dem ersten Blatt.

2) Die eigentliche Blütezeit dieser Allegorien in der Kunstpoesie des Mittelalters ist also das 13. Jahrhundert, in Deutschland wie bei den romanischen Völkern; bei letztern zum Teil noch länger nachwirkend als in der nun bald verwildernden deutschen Literatur. Ein rascher Überblick über die deutsche Poesie des Jahrhunderts kann zunächst einmal im Allgemeinen veranschaulichen, wie manche Bilder besonders in dessen zweiter Hälfte immer häufiger werden. Es sollen dabei nur die wichtigsten Momente vorläufig hervorgehoben werden.[2] Bei Freidank finden wir Pelikan, Rebhuhn, Strauss, Charadrius, Biber, Löwe, Salamander; wenn die betreffenden Stellen auch wohl nicht ursprünglich zu dieser Spruchsammlung gehören, wie sie schon W. Grimm als unecht bezeichnet hat, so stammen sie doch auf alle Fälle aus der Zeit, mit der wir es hier zu thun haben. Wolfram von Eschenbach kennt die Erzählungen von Löwe, Einhorn, Turteltaube,

---

[1] Hoffmann, Fundgr. I, S. 72. (Predigten aus dem Anfang des 13. Jahrh.: 1. In Pascha.)

[2] Die betreffenden Stellen werden im weitern Verlauf der Darstellung genauer citirt werden.

Phönix, Pelikan; Gottfried von Strassburg die Turteltaube; das Nibelungenlied den Panther. Bei Walther von der Vogelweide wie auch sonst in der ältern Lyrik findet sich nichts. Dagegen wendet dann Bruder Wernher Adler und Schlange an, Reinmar von Zweter das Einhorn. Konrad von Würzburg hat den Physiologus sehr fleissig benutzt, besonders, wie zu erwarten ist, in seiner Goldenen Schmiede; wir finden bei ihm den Löwen, Pelikan, Adler, Phönix, Panther, Einhorn, Hirsch, Salamander, Elephant, Strauss, Schlange, Biber, Hydrus. Auch der Marner verwendet mehrere dieser Bilder, und in gleicher Weise auch andere lyrische Dichter aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts und dem Anfang des 14.; Frauenlob ausser mehrern der genannten auch die Fulica. Hugo von Langenstein in seinem umfangreichen Gedicht von der Marter der heiligen Martina gibt sogar ganze seitenlange Paraphrasen mehrerer Abschnitte aus dem Physiologus. Dabei folgt man aber durchaus nicht immer treu der typischen Darstellung des Physiologus, sondern wie schon manche lateinische Theologen, so verfahren um so mehr die Dichter in der Anwendung und Auslegung häufig freier und verwenden dabei diese Bilder nicht selten in einer poetisch wirkungsvollen Weise.

In den romanischen Literaturen ist es ebenso, wie die im Verlauf anzuführenden Beispiele daraus zeigen werden; bei den so mannigfachen literarischen Wechselwirkungen der Völker auf einander war ja auch zu erwarten, dass auch der Geschmack für diese Art von Allegorie sich gleichmässig verbreitet haben werde. Immerhin hat es den Anschein, dass diese Bilder in religiöser Allegorie nirgends so häufig und mannigfaltig verwendet wurden, wie gerade in Deutschland. — In S p a n i e n macht auch schon der alte Gonzalo de B e r c e o (blüht zwischen 1220 — 46; † 1260) den Anfang, der als rein geistlicher Dichter hier noch für sich gesondert zu betrachten ist. In seinem Gedicht vom Messopfer spricht er zuerst von der symbolischen Bedeutung der Opfer des Alten Testaments; darunter nennt er die Turteltaube als Symbol der Keuschheit.[1] Im weitern Verlauf des selben

[1] El Sacrificio de la Misa, copla 21:
La tórtora es signo de la sua (nämlich Christi) castidad.

Gedichts scheint ihm das Bild des Charadrius vorgeschwebt zu haben, Str. 49 ff., wenn er sagt, die rechte Seite des Altars bezeichne die Juden, die linke die Heiden (los Moros); wenn nun der Priester von der rechten Seite auf die linke trete, so bedeute das, dass Christus, da ihn die Juden nicht aufnahmen, sich zu den Heiden wandte.[1] In dem Lobgedicht auf Maria heisst es an einer Stelle, wo von den vier Evangelisten die Rede ist, auch bei diesem Dichter, wie wir schon bei Orm sahen, Marcus habe desshalb den Löwen als Symbol, weil er mehr als alle andern von der Auferstehung spreche; dass muss auf irgend eine Quelle zurückgehen, wo diese Erklärung mit Rücksicht auf den Physiologus gegeben war; hier erscheint diese Beziehung allerdings verwischt, da der Dichter nur sagt, der Evangelist streite für diese Festung (den Glauben an die Auferstehung) wie ein Löwe.[2] Ferner wird die Unterscheidung von Weizen und Hafer im bildlichen Sinn von Gut und Böse, die wir im Gedicht von den Wunden Maria's finden, entweder direkt oder durch ein Zwischenglied mit der ähnlichen Gegenüberstellung von Weizen und Gerste im Kapitel des Physiologus von der Ameise zusammenhängen: „So ist St. Maria, die voll Gnade ist: für Dienst gibt sie Herrlichkeit, für Ungehorsam Strafe; den Guten gibt sie Weizen, den Bösen Hafer; die Einen gehen in die Herrlichkeit ein, die Andern in Fesseln.“[3] — Anführung verschiedener Züge

---

[1] Man beachte besonders folgende Strophe, die auch im Wortlaut auf den Physiologus hinweist:

> La gent de los Judios en ora mala nados
> Repoyaron à Christo por sus malos pecados,
> Recibieronlo Moros, fueron bien venturados,
> Esos andan por fijos, los otros por andados.

(Andados = adnados, Stiefsöhne.)

[2] Loores de Nuestra Señora, copla 165:

> Marcho dice sobre todos de la Resurrection,
> Por esa fortaleza riñe como leon.

[3] Milagros de Nuestra Señora, copla 374:

> Tal es Sancta Maria, que es de gracia plena:
> Por servicio da gloria, por deservicio pena,
> A los bonos da trigo, a los malos avena,
> Los unos van en gloria, los otros en cadena.

in bloss naturgeschichtlichem Sinne finden wir dann unter andern Wunderbarkeiten in Segura's Alexandergedicht; dies und Anderes wird später an gehöriger Stelle angeführt werden. Hier ist aber noch auf eine von den spanischen Übersetzern von Ticknor's Literaturgeschichte[1] erwähnte Schrift hinzuweisen; im Anhang wird in einer Note zu Don Juan Manuel eine Handschrift der Madrider Biblioteca Nacional mit dem Titel „Libro de los enxemplos" angeführt, die unter Anderm einen anonymen Traktat enthält, der nach der Angabe dieser Gelehrten eine gewisse Verwandtschaft hat mit dem Conde Lucanor des Don Juan Manuel, und vielleicht auf diesen Autor zurückgehen könnte. Nach dem mitgeteilten Inhaltsverzeichnis findet sich darin unter einer grössern Zahl von moralischen Erzählungen und Tierfabeln, wie es scheint mit Anwendungen in der Art des Conde Lucanor, Folgendes, was wohl auf den Physiologus zurückgeht: De la bestia altilobi (Antholops?); del gusano Hydrus (vom Wurm Hydrus); del unicornio; möglich ist, dass auch der Zug vom Fuchs vorkäme, der sich todt stellt; der Fuchs tritt mehrmals auf, öfter in Tierfabeln mit andern Tieren zusammen, einmal auch bloss: de la gulpeia. — Schliesslich sei auch auf das Wort caladre (s. oben S. 7 Anm.) nochmals hingewiesen, das noch durch sein Fortleben in der Sprache lebendiges Zeugnis für den einstigen Einfluss des Physiologus ablegt. — Beispiele aus der italienischen Poesie werden ebenfalls unten an geeigneter Stelle aufgeführt werden. Von Werken compilatorischen Charakters, in denen der Physiologus benutzt ist, sei hier nur auf den Trésor des Brunetto Latini (sechziger Jahre des 13. Jahrh., französisch geschrieben), und auf das Lehrgedicht des unglückseligen Cecco d'Ascoli (1327 verbrannt), die Acerba, hingewiesen.

Ich will nun versuchen, auf Grund der von mir gesammelten Beispiele ein anschauliches Bild davon zu entwerfen, wie diese Tiergestalten also in der Blütezeit der mittelalterlichen Literatur poetisch verwendet wurden; ich halte mich

---

[1] Ticknor: Historia de la literatura española, trad. por D. Pascual de Gayangos y D. Enrique de Vedia. Band I, S. 502 ff.

dabei besonders an deutsche Beispiele, da die Anwendung in fremden Literaturen ja auch dieselbe ist und keine neuen Gesichtspunkte ergibt, wie die eingestreuten Beispiele daraus zeigen. In diesem Paragraphen haben wir es zunächst mit der religiös-mystischen und moralischen Anwendung (also noch im Sinn des Physiologus selbst) zu thun.

Von den Eigenschaften des Löwen gibt Hugo von Langenstein eine weitläufige Paraphrase von fast 200 Versen,[1] die noch dazu ziemlich unmotivirt den Gang der Erzählung unterbricht. Beim Übergang zur achten Marter, die darin besteht, dass Martina einem hungrigen Löwen ausgesetzt wird, sagt nach der Nennung des Löwen der Dichter plötzlich: Ich wil des lowen natûre und sînes lîbes figûre iu bescheidenlîchen sagen, worauf dann der ganze Physiologusabschnitt vom Löwen folgt, zum Teil mit selbstständigen originellen Auslegungen: Hinter der mystischen Auslegung der Eigenschaft des Löwen, mit offnen Augen zu schlafen, heisst es weiter:[2] „So sollen auch wir Schlafes pflegen, böse Werke bei Seite lassen und der Welt Unmusse, und um der Huld Gottes willen böse Begierde stillen, und mit gutem Willen wachen, dass, wenn der Leib es nicht vermag, die Seele mit ihrem Fluge auf zu Gott fliege“, etc. Der mystischen Auslegung des Verwischens der Spuren wird gleichfalls noch eine moralische angefügt:[3] So sollen auch wir mit dem Schweife, nämlich mit der Todesfurcht (denn „der tôt ist des lebins sweif“), die Spur unserer Sünden vor dem Höllenjäger verwischen. Die dritte Eigenschaft erfährt eine von der des Physiologus verschiedene mystische Auslegung:[4] Wie der Löwe mit seiner Stimme seine todten Kinder lebendig macht, „so belebte uns Christi Ruf, den ihm die bittre Marter schuf um der Welt Schuld, dass er uns zu seines Vaters Huld brachte und uns aus der Acht und dem Bann half“, etc. Dann heisst es auch in moralisirender Anwendung weiter: „Also

---

[1] 173, 77 ff. (Ausg. v. Keller.)
[2] 174, 23 ff.
[3] 174, 85 ff.
[4] 174, 95 ff.

sollen auch wir zu Gott klagen und rufen in Demut und unsre Werke dadurch lebendig machen; sonst sind diese, die wir selbst geboren haben, todt und verloren", etc. Die Eigenschaft vom Verwischen der Fussstapfen wird ausserdem noch an zwei andern Stellen desselben Gedichts allegorisch verwendet. Einmal spricht der Dichter von Christi Menschwerdung und sagt dabei von der heil. Maria:[1] . . . . „die seine Mutter und seine Amme nach menschlicher Weise ward und doch unversehrte Jungfrau blieb nach der wunderbaren Geburt, so dass der Teufel die Fussstapfen der Gottheit nicht merkte und nicht erkennen konnte der hohen Gottheit Gestalt in der menschlichen Natur". Ein andres Mal[2] wird die Allegorie auf den Tod übertragen, der uns alle Freude ausstreicht mit sînes bittern endes zagel. — Am meisten verbreitet aber in der Literatur ist die dritte Eigenschaft, das Erwecken der todten Jungen. So redet Konrad von Würzburg[3] die heil. Maria an: „Du bist des Löwen Mutter, der seine todten Jungen mit seiner lauten Stimme lebendig machte; da dein Sohn zur Nonzeit dreimal an dem Kreuze schrie, da brach das Band des Todes entzwei, der uns viel arme, seine (nämlich Christi) Kinder, gefangen hielt, die wir dann lebendig wurden durch deine Hilfe, reine Jungfrau". Ähnlich z. B. auch Heinzelin von Konstanz, der Marner, Frauenlob.[4]

Das Bild vom Charadrius finden wir in einem Gedicht des Meissner's[5] angewandt: Gleich diesem Vogel thut Christus: „wenn ein Siecher in Sünden sterben will, dem ist er gram, von dem kehrt er die Augen, der muss verderben. Will er aber genesen, so ist Gottes Güte so gross, dass sie ihn doch zum Heil gelangen lässt. (Gotes güete ist sô vil, diu laet in doch erwerben.)"

Vom Pelikan erzählt Freidank,[6] dieser Vogel ziehe

---

[1] 201, 98 ff.

[2] 259, 49 ff.

[3] Goldene Schmiede, V. 502 ff.

[4] Die betreffenden Stellen werden später in anderm Zusammenhang zur Sprache kommen.

[5] MSH. III. S. 92 f. (Nr. IV. 5.)

[6] 43; S. 145, 3 ff. in W. Grimm's Ausgabe. (Von Grimm als unecht bezeichnet.

seine Jungen so auf, dass er sie mit seinem Herzblut nähre, bis er selbst sterbe. „Dieser Vogel ist ein Bild des gnädigen Christus, der auch den bittern Tod litt für seine Kinder, die Christenheit“. Auch Heinzelin von Konstanz[1] gibt die Erzählung in der Fassung, dass der Pelikan „mit seines Leibes Blut seine Kinder speise“. Wir werden auch noch in andern Fällen sehen, wie manche Dichter die Tiergeschichten in einer Weise darstellen, die der überlieferten wunderbaren Eigenschaft eine natürliche Erklärung unterzulegen sucht. Dagegen finden wir die echte Darstellung, die ja auch mit der mystischen Auslegung besser harmonirt als diese zahme Umdeutung, z. B. in Gedichten des Marners,[2] Konrad's von Würzburg,[3] Frauenlob's.[4] In der Goldenen Schmiede[5] nennt Konrad Maria „das himmlische Nest, wo der Vogel Pelikan aus und ein flog, der Blut aus seinem Herzen sog, womit er seine Kinder lebendig machte, da sie blind und todt vor ihm lagen. Dein Herz bot sich als Nest dem süssen Gott sonder Wank, der nach dem Bild eines Vogels zu deinem keuschen Leibe flog, und dann sein Herzblut für seine todten Kinder vergoss, womit er ihnen dort auf ewig das Leben entschloss“. — Von altfranzösischen Dichtern wendet z. B. der König Thibaut von Navarra das Bild des Pelikans an.[6] Er kennt die Version der Sage, wonach nicht der Pelikan selbst im Zorn die Jungen zuvor tödtet, sondern ein ihm feindliches Tier (hier „li mauvais oiseau“), worauf der Vater sich mit dem Schnabel über den Jungen tödtet, so dass sie durch das auf sie strömende Blut wieder zum Leben kommen. Ebenso that Gott, da er in seiner Passion seine Kinder mit seinem Blut aus der Gewalt des Teufels befreite. — Im Italienischen lässt Dante in der Divina Commedia den Evangelisten Johannes durch

---

[1] Von den zwein Johansen, MSH. III. S. 409.
[2] MSH. II. S. 251.
[3] MSH. II. S. 311.
[4] MSH. II. S. 340.
[5] V. 468 ff.
[6] Poésies du roi de Navarre, publ. par Lévesque de la Ravallière, Paris 1742, T. II. S. 158: Chanson 65.

Beatrice als den bezeichnen, „der an der Brust unsres Pelikans lag".[1]

Der Erzählung von der Verjüngung des Adlers bedient sich einmal Bruder Wernher,[2] aber nicht in der herkömmlichen allegorischen Verwendung, sondern um durch den Gegensatz die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens um so nachdrücklicher hervorzuheben: Der Adler verjüngt sich zwar, wie uns die weisen Meister erzählen, und die Schlange erneuert ihren Balg; aber der werte Mensch verjüngt sich nicht mehr. — Wie die ursprünglich nicht dem Physiologus angehörige Eigenschaft von dem scharfen Blick des Adlers und der Prüfung seiner Jungen in den altfranzösischen Bestiaires doch als dessen Bestandteil erscheint, so sind sie auch in der Poesie in gleicher Weise wie die echte Eigenschaft verwendet. So in einem Gedicht des Marners.[3] Konrad von Würzburg[4] wendet die Eigenschaft auf Maria an: Wie der Adler seine Jungen, „so versuchst du, Mutter aller Christenheit, die, welche durch dich wiedergeboren wurden in der Taufe. Da sie todt waren, da gebarst du sie wieder. Nun setzest du sie in das Nest deiner Hülfe, wo Christus, der wahre Sonnenschein, auf sie strahlt. Und die, an denen die Augen des Glaubens so schwach sind, dass sie Gott nicht erkennen, lässt deine Gnade fallen". Und wie kein andres Geschöpf so scharf in die Sonne blicken kann wie der Adler, so „könnte kein Mensch mit dem Verlangen seines Herzens und mit seinem Glauben so fest in den Glanz der Gottheit blicken, wie deines Herzens Augen immer thaten und noch immer thun". Dies wird dann in noch etwas weiterer Ausführung im Besondern auf ihren zuversichtlichen Glauben an die Verheissung des Engels angewandt. Hugo von Langenstein[5] verschafft sich die Gelegenheit, auf den Adler zu

---

[1] Paradiso c. XXV. V. 112 s.:
Questi è colui che giacque sopra 'l petto
Del nostro Pellicano.

[2] MSH. II. S. 230. (I. 16.)

[3] MSH. II. S. 251. (XV. 21.)

[4] Goldene Schmiede V. 1052 ff.

[5] Martina 106, 70 ff.

kommen, indem er von Martina sagt: Sie wurde durch die Leiden geläutert wie das Gold im Feuer, so dass sie in die wahre Sonne frohen Blickes sehen konnte. Daran schliesst sich dann nicht nur die Erzählung von dem scharfen und sichern Blick, sondern auch von der Jungenprobe und der Verjüngung des Adlers, obwohl doch nur das erste hier wirklich am Platz ist und in diesem Zusammenhang ausgelegt werden kann; der Dichter kommt denn auch am Schluss des Exkurses nochmals darauf zurück, um dadurch wieder auf Martina zu kommen und seinen Faden wieder aufzunehmen. — Auch in der Divina Commedia finden wir dieses Bild. Ehe der Flug durch die Himmelskreise aus dem irdischen Paradies beginnen soll, sieht Dante, wie Beatrice hinauf in die Sonne blickt, so fest wie nie ein Adler.[1] Wenn Dante dann zu erzählen fortfährt, durch ihr Beispiel ermuntert habe darauf auch er versucht in die Sonne zu sehen, so könnte man hierin eine Anwendung der Jungenprobe des Adlers finden: Die Würdigkeit Dante's zum Flug durch den Himmel soll daran geprüft werden, ob er im Stande ist, in die ewige Sonne zu blicken. Er vermag es hier im irdischen Paradies nach den vorausgegangenen Läuterungen, aber doch nur erst auf kurze Zeit, so dass er dann, während Beatrice beim Steigen immer in die Sonne sieht, für sich die Kraft zum Emporsteigen mittelbar im Anblick Beatricens suchen muss. An einer spätern Stelle,[2] wie der Dichter nach dem Durchlaufen der Planetenkreise durch diese zur Erde zurückblickt, kommt er hierauf zurück und sagt, ohne diesmal das Bild des Adlers anzuführen, hier habe er das Licht der Sonne vollkommen ertragen können. Eine weitere Anspielung findet sich im 20. Gesang des Paradiso,[3] wo im Kreis des Jupiter der Adler, den die Seelen der gerechten Fürsten bilden, den Dichter auffordert, seine Augen zu be-

[1] Paradiso I. V. 46 ss.: . . . .
Quando Beatrice in sul sinistro fianco
Vidi rivolta, e riguardar nel Sole:
Aquila sì non gli s'affisse unquanco.

[2] XXII. V. 142: L'aspetto del tuo nato, Iperïone, Quivi sostenni.

[3] XX. V. 31 s.: La parte in me, che vede e pate il Sole
Nell' aquile mortali.

trachten, die in poetischer Umschreibung als der Teil bezeichnet werden, der bei sterblichen Adlern die Sonne sieht und aushält.

Auch die Phönixsage finden wir mit verschiedener Anwendung. Konrad von Würzburg[1] nennt die heil. Maria das Feuer, in dem der Phönix sich verjüngte: Da Gott sein alter Schade bekümmerte, den ihm die Schlange angethan hatte, da kam er in dich geflogen und verjüngte sich, indem er Menschengestalt annahm, um dem Menschengeschlecht zu helfen. Diese selbe Auffassung kennt auch Frauenlob.[2] Der Marner[3] braucht das Bild in der Fassung, wonach es die Auferstehung Christi bedeutet. Aber auch auf den Menschen wird die Verjüngung des Phönix angewandt. Hugo von Langenstein[4] sagt von den acht von Martina zum Christentum bekehrten Rittern, die den Martertod erlitten: Sie wollten sich nach des Phönix Bild verjüngen von alter Sünden Schwäche zu besserm Leben und Jugend, wie der Meister Fisiologus vom Phönix geschrieben hat; woran sich dann die ganze Geschichte anschliesst, nun aber auch mit angehängter Auslegung auf Christus: Wie nur ein Phönix ist, so wurde auch nur Christus allein von einer Jungfrau geboren. Aus edlen Hölzern baute er sich ein Nest, d. h. von den Patriarchen und ihren Nachkommen, welche unter dem Bild von Bäumen mit ihren Zweigen gedacht sind. Das Nest selbst aber, das also aus diesen Stämmen hervorgieng, ist der Leib der heil. Maria, in dem er Menschengestalt annahm und vom Feuer der Liebe zu uns Menschen entzündet wurde, die er am Kreuze vollendete. Nachdem dann noch die drei Entwicklungsphasen des sich erneuenden Phönix auf Christi Leiden und Tod, auf sein Hinabsteigen zur Hölle und auf die Auferstehung ausgelegt sind, kehrt der Dichter zu seinem Gegenstand zurück, zu den Rittern, die ebenfalls nach diesem Bilde sich verjüngten.

Die Verjüngung der Schlange verwendet der Meissner[5]

---

[1] Goldene Schmiede V. 364 ff.
[2] Marienleich, Str. 12, V. 265 f. MSH. II. S. 340.
[3] MSH. II. S. 251. (XV. 21.)
[4] Martina 87, 36 ff.
[5] MSH. III. S. 98. (VIII. 2.)

in einem Gedicht als mahnendes Beispiel für den sündigen Menschen: „Zieh auch du deine Haut der Sünden aus, in der du Gott unlieb bist; sorge für deine Seele, dass sie Gottes Braut werde“. Hugo von Langenstein[1] schiebt die Erzählung und Allegorie von den Eigenschaften der Schlange in die Allegorie vom Ehrenkranz der h. Martina ein, worin die Weisheit die sechste Blume ist: Christus sprach zu seinen Jüngern, sie sollten klug wie die Schlangen sein. Die Schlange aber hat fünf Weisheiten, die nun aufgezählt und gedeutet werden. Die drei ersten sind die bekannten; sie schützt ihr Haupt mit den Gliedern, sie verjüngt sich durch Abstreifen der alten Haut, sie verstopft die Ohren gegen den Gesang der Zauberer; doch wird auch die dritte dieser Eigenschaften, wie es hier der Zusammenhang verlangt, ebenfalls auf die guten Menschen ausgelegt, die ihre Ohren gegen die Einflüsterungen des Teufels verstopfen. Die zwei folgenden Eigenschaften sind vom Dichter frei hinzugefügt; als vierte folgt zunächst das biblische Wort, dass die Schlange der Ferse des Weibes nachstellt und diese ihr das Haupt zertritt, auf den Menschen überhaupt und die Anfechtung der Sünde angewandt, die wir überwinden sollen. Die fünfte Eigenschaft ist, dass die Schlange in Dorngestrüpp und wüstem Gemäuer verborgen wohnt; so sollen auch geistliche Leute die Welt fliehen und sich in die Wüste zurückziehen. — In italienischer Poesie wird das Bild der sich verjüngenden Schlange z. B. in einem mystischen Lied des Jacopone da Todi[2] angewandt, als Bild der Seele, die sich in der Liebe zum Erlöser verjüngt.

Den Igel finden wir als Bild des Teufels z. B. bei Hugo von Langenstein zweimal in gelegentlicher Anspielung.[3] Hugo von Trimberg[4] gebraucht ihn als Bild der ungetreuen

[1] Martina 45, 80 ff.

[2] In dem Lied: D'amar te, Gesù mio amore:

. . . . per purità si monda,
E si spoglia, e tutta muta;
Come il serpe si tramuta,
E rinnove suo desire.

[3] Martina 152, 64: zuo den verfluochten igeln.
176, 109 f.: in der helle drûhe bî dem igel vil rûhe.

[4] Renner V. 13245 ff.

Menschen, die mit ihren spitzen Borsten stechen und sich selbst damit bergen; „der Igel ist jetzt die Welt voll; wen sie nicht stechen, der fährt wohl“.

Die Allegorie vom Panther hat wieder Hugo von Langenstein[1] in sehr ausführlicher Darstellung seinem Gedicht einverleibt. Gelegenheit dazu muss die Erzählung des Wunders bieten, dass aus den Wunden, die dem Körper der h. Martina geschlagen wurden, statt Blut wohlriechende Milch floss. Dies wurde ihr zum Lohne dafür zu Teil, dass sie so eifrig dem himmlischen Panther nachfolgte. Die Auslegung geht auf alle Einzelheiten im mystischen Sinne ein. So wird die Buntheit des Panthers auf die mannigfachen Tugenden gedeutet, mit denen Christus während seines menschlichen Wandels auf Erden geziert war; es werden deren zwanzig aufgezählt: wîsheit, dêmuot, minne, vorhte, milde, vernunst, sterke, kiusche, gerehtekeit, erbermde, triuwe, mâze, gedult, schame, stête, bescheidenheit, reht geloube, zuoversiht, zuht, gehorsami. Diese Farben und unzählige andre trug der himmliche Panther.[2] Wie dann dem erwachten Panther die Tiere nachfolgen, so folgten Viele dem auferstandenen Christus nach, die Alles verliessen und als Einsiedler ein entbehrungsreiches Leben führten. Dessgleichen die Martyrer, die sich durch die grausamsten Todesarten nicht von der Bahn des himmlischen Panthers abbringen liessen. Unter der Zahl dieser letztern war auch Martina, zu deren Geschichte der Dichter damit zurückkehrt. Ebenfalls mit der ursprünglichen Auslegung auf die Auferstehung Christi findet sich die Geschichte auch in einem schönen geistlichen Gedicht Konrad's von Würzburg,[3] und bei Hugo von Trimberg.[4] In der Goldenen

---

[1] Martina 96, 111 ff.

[2] Mit dieser Auslegung der Buntheit des Panthers hängt wohl auch zusammen, dass man die verschiedenen Farben des Chamäleons gleichermassen auf die verschiedenen Tugenden deutete; so in einem Gedicht des Meissner's MSH. III. S. 106b. (XVII. 6.) Vgl. Bartsch, Die deutsche Treue in Sage und Poesie, S. 17. Auch bei Hugo von Trimberg, Renner V. 18734 ff., wo z. B. die rote Farbe auf die Passion des Herrn gedeutet wird.

[3] MSH. II. S. 310 f. (I. Str. 9 u. 10.) S. unten S. 183.

[4] Renner V. 19270 ff.

Schmiede[1] wird der Phönix als Bild der heil. Maria angewandt, der die Gläubigen nachfolgen wie die Tiere dem Panther wegen seines Wohlgeruchs. Und Hugo von Trimberg gibt an einer andern Stelle[2] auch eine Anwendung auf die Priester: „süsse Lehre aus ihrem Mund soll uns bessern zu aller Zeit, wie des Panthers Athem thut, der allen Tieren gegen Krankheit hilft. Nur die Drachen fliehen vor ihm: Was das bedeute, weiss man wohl, Niemand das oft sagen soll“. Der Italiener Fredi da Lucca[3] sagt, wie der Phönix sich verbrenne, um besser wieder zu erstehen, so solle der Mensch sich Mühe geben mit seiner Besserung.

Die Allegorie vom Rebhuhn findet sich als Spruch bei Freidank.[4]

Die Geschichte vom Einhorn wird häufig so ausgelegt, dass Gott Vater als der Jäger erscheint, der den Sohn, als die Zeit der Erlösung gekommen war, gleich dem Einhorn jagte, bis in den Schoss der heiligen Jungfrau.[5] Auch in Mariengedichten wird diese Allegorie vom Einhorn gern angebracht. So besonders schön in einem Gedicht des Reinmar von Zweter,[6] ohne dass das Einhorn selbst genannt und das Bild zuerst sinnlich hingestellt würde: „Sie hat den starken Gott uns überwunden, dass seine Gewalt so von ihr gebunden ist, dass er nur Gnade bietet, Friede und stete Sühne gibt. Wie ehrenreich ist ihre Keuschheit!“ So nennt auch Hugo von Langenstein[7] Maria „die viel reine Magd, die mit Keuschheit hat erjagt des Himmels Einhorn, das man zuvor der ganzen Welt zürnen sah“.

---

[1] V. 602 ff.

[2] Renner V. 6084 ff.

[3] Poeti del primo secolo, II, S. 221.

[4] 43. S. 144, 11 ff. Grimm.

[5] S. z. B. Raumland, MSH. II. S. 368. (II. Str. 2 u. 3.) Frauenlob, Kreuzleich Str. 10: MSH. III. S. 390. Konr. v. Würzburg, MSH. II. S. 311. (I. Str. 15.) Gold. Schmiede V. 256 ff. Wohl auch Konr. v. Würzburg, Ave Maria Str. 32: MSH. III. S. 342.

[6] MSH. II. S. 180. (II. 17.)

[7] Martina 214, 15 ff. Vgl. noch Bruder Eberhard von Sax, MSH. I. S. 69. (Str. 10), und die schon citirte Stelle aus der Gold. Schmiede, V. 256 ff.

Eine Turteltaube an Treue nennt Gottfried von Strassburg[1] die heil. Maria. In dem Gedicht Hugo's von Langenstein heisst mehrmals Martina die reine Turteltaube, die keusche Turteltaube.[2] Und in einem Gedicht aus dem 14. Jahrhundert[3] heisst es von Maria Magdalena: „Ihr Herz trauerte und ihr Muth, wie die Turteltaube thut, wenn sie ihren Gatten verliert".

Die Eigenschaft des Hirsches, sich durch Trinken aus der Quelle zu verjüngen (im Anschluss an Psalm 42), finden wir in eigenartiger Anwendung in der Goldenen Schmiede.[4] Maria ist der Brunnen, in dessen Keuschheit sich der himmlische Hirsch labte und verjüngte, da er in ihr menschlichen Leib annahm. „Er hat des neuen Heiles Horn uns aufgerichtet zu unserm Vorteil; sein altes Gehörn warf er hin und ist verjüngt worden". — Provenzalisch wird die Geschichte in einer verkünstelten Canzone von Serveri (13. Jahrh.)[5] behandelt, hier aber in moralischer Anwendung auf den Menschen: Wie der Hirsch, wenn er alt ist, eine giftige Schlange frisst, darauf Quellwasser trinkt und dann umhergeht, bis das Wasser sich mit dem verschlungenen Gift vermengt, so dass dann letzteres nicht mehr schaden kann, im Gegenteil diese Mischung nun eine Verjüngung seines Körpers bewirkt: so soll der Mensch, wenn er die Schlange (d. h. die Sünde) in sich hat, die himmlische Quelle suchen, ehe das Gift ihn überwältigt und ihm den geistigen Tod bringt; vielmehr sollen wir auf diese Weise dann die alte Haut und alles Böse ablegen, um an Jesus einen günstigen Richter zu finden.

Die Unverletzlichkeit des Salamanders im Feuer scheint in dieser Poesie nicht mehr in der vom Physiologus gegebenen Anwendung gebraucht zu werden, sondern muss

---

[1] MSH. II. S. 268. (II. Str. 8.)

[2] Martina 6, 18. 24, 62. 52, 91. 83, 10. (Nicht zu verwechseln damit sind natürlich die Stellen, wo sie „Taube ohne Galle" genannt wird.)

[3] Marien Klage: Haupt u. Hoffm., Altd. Blätter I. S. 385.

[4] V. 1356 ff. Vgl. oben S. 173 desselben Dichters Auslegung der Phönixsage.

[5] Bartsch, Chrestomathie provençale, Spalte 289 f. (4. Aufl.)

sich eine entgegengesetzte Auslegung gefallen lassen: der Salamander ist ein Bild des Teufels. In einer Schilderung der Hölle sagt Hugo von Langenstein:[1] „Da haben Ach und ewiges Weh einander zu steter Ehe und werden nicht geschieden, denn sie sind wie durch unzertrennliche Eide verknüpft, gleich dem Salamander, der von Natur die Gabe hat, dass er sich im Feuer aufhält wie der Fisch im Wasser". Der Teufel heisst bei diesem Dichter der Höllensalamander;[2] in Übertragung wird auch der Kaiser Alexander als ein Teufel in Menschengestalt so genannt.[3] „Wenn uns nicht, hehre Kaiserin", redet Konrad von Würzburg[4] die heil. Maria an, „dein Sohn von der Glut der Hölle erlöst hätte, so müssten wir ewig nach Art des wilden Salamanders leben und ohne Ende in Schwefel und Feuer bleiben."

Aus der Geschichte des Elephanten wird der Zug angewendet, dass er seine Jungen im Wasser gebiert, wie wir durch das Wasser der Taufe wiedergeboren werden müssen.[5]

Vom Strauss heisst es da, wo seine Eigenschaft mystisch gedeutet wird, gewöhnlich, er brüte seine Eier mit den Augen aus.[6] Wie dieser Vogel auf solche Weise seine Jungen in's Dasein ruft, sagt z. B. Hugo von Langenstein,[7] so hat auch „diese Natur zu jeder Frist der viel süsse Jesus Christ: mit der Erbarmung Augen blickt er uns beständig an und bietet uns seine Verzeihung väterlich ohne Unterlass". Dies wird bei der Gelegenheit aufgeführt, wie erzählt wird, dass auf die Fürbitte der hl. Martina ihre vom Kaiser aufgestellten Peiniger durch Gottes Gnade zum Glauben bekehrt worden seien.[8] In der Goldenen Schmiede[9] wird auch dies auf Maria

---

[1] Martina 60, 101 ff.

[2] 109, 27.

[3] 82, 34.

[4] Goldene Schmiede V. 766 ff.

[5] Der Marner, MSH. II. S. 251. (XV. 21.) Konrad von Würzburg, MSH. II. S. 311. (I. Str. 15.)

[6] Doch polemisirt der Meissner dagegen, wie später anzuführen ist.

[7] Martina 75, 43 ff.

[8] Vgl. auch das Gedicht des Marners MSH. II. S. 251 (XV. 21) und Konr. von Würzburg MSH. II. S. 310. (I. Str. 7.)

[9] V. 528 ff.

übertragen: „So will uns behüten dein Auge der Erbarmung voll; uns Arme es bewachen soll und ist geöffnet über uns".

Eine eigenartige, dem Physiologus fremde Anwendung wird der Fulica zu Teil in einem Gedicht Frauenlob's:[1] Wie dem Vogel Fulica (vellica, wie er hier heisst) der Tod stets fern bleibt und nur seine Federn blutfarbig werden, so ward auch die Gottheit Christi vom Tod nicht berührt, als seine menschliche Natur den Tod erlitt.

Die Anwendung der Sirene auf die Verlockung des Teufels finden wir z. B. in der Goldenen Schmiede (V. 148 ff.), wo es von Maria heisst: „Die Schiffe, welche die Sirene trügerisch versenken will durch süsse Töne, die leitest, Herrin, du zum Gestade".

Dass der Diamant bei mittelalterlichen Dichtern gern als Symbol der Treue gebraucht wird wegen seiner Fertigkeit,[2] geht ursprünglich auch auf den Physiologus zurück. — Dass er mit Hilfe von Bocksblut zerbrochen werden kann, deutet Frauenlob[3] auf die Erlösung: „Des harten Fluches Adamas ward zerbrochen mit seinem (Christi) Blut". Und Hugo von Trimberg sagt:[4] „Bocksblut zerbricht den Adamas, mit dem man hartes Glas durchgräbt und Edelsteine. Weine, sündiger Mensch, weine, dass das Blut des Sohns der Jungfrau nicht erweichen kann deinen Sinn und deines harten Herzens Kiesel". Wenn Salomo sich beim Tempelbau des Blutes eines Wurms zum Spalten der Steine bediente, wieviel mehr Kraft muss dann das Blut des Herrn haben!

Das Bild der Perle als Symbol Christi in Bezug auf seine Empfängnis und die Reinheit finden wir in dem englischen Gedicht Cleanness (zweite Hälfte des 14. Jahrh.).[5]

---

[1] MSH. II. S. 350. (IV. 1.)

[2] Vgl. Bartsch: Die deutsche Treue in Sage und Poesie, S. 17 mit der Note dazu, wo Beispiele gegeben sind. Dazu kann etwa noch angeführt werden Hugo v. Langenstein, Martina 8, 100, wo Martina ein staetir adamas heisst.

[3] MSH. II. S. 343. (I. Str. 20.)

[4] Renner V. 18734 ff.

[5] V. 1067 ff. (Morris, Early English Allitt. Poems, S. 69):
þenne confourme þe to Kryst, and þe clene make,
þat ever is policed as playn as þe perle selven.

— Wie uns schon bisher bei einzelnen Tieren Züge vorgekommen sind, die ursprünglich nicht dem Physiologus angehören, die aber schon in der lateinischen theologischen Literatur und noch mehr bei den Dichtern des Mittelalters doch in ganz gleicher Weise wie die alten Bestandteile des Physiologus verwendet werden, so schleichen sich auch einzelne ihm ganz fremde Tiere mit ein und bekommen Auslegungen in dieser Art. So begegnet uns häufig der Leopard, als Bild Christi, in schöner Ausführung z. B. einmal bei Konrad von Würzburg:[1] Der Leopard macht drei Sprünge auf seine Beute; was er mit diesen drei Sprüngen nicht erreicht, lässt er gehen: So sprang Christus vom Himmel an das Kreuz, von da in den Tod, und mit dem dritten Sprung in die Hölle, wo er manche Seele erjagte, die ihm zu lange fremd gewesen war; was er aber mit den drei Sprüngen nicht für sich gewann, von dem kehrte er sich ab. Hugo von Trimberg[2] wendet diese Geschichte auf den Teufel an: „Der Leopard ist ein schnelles Tier; was er nicht gleich erfassen kann mit drei weiten Sprüngen, darnach läuft er nicht weiter: der Teufel springt uns leider nach, denn er hat es eilig gegen uns alle; doch wohnen seiner obersten Sprünge drei Gedanken, Worten und Werken bei". Wem er also von diesen drei Seiten nicht beikommen kann, den muss er fahren lassen. — Im angelsächsischen Krist[3] ist von sechs Sprüngen Christi die Rede: der erste Sprung war die Herabkunft vom Himmel in den Leib der unbefleckten Jungfrau, da er menschlichen Leib annahm; der zweite war die Geburt des Kindes; der dritte Sprung an's Kreuz, der vierte in das Grab, der fünfte in die Hölle, der sechste die Himmelfahrt.[4]

---

for loke fro fyrst þat he lygt withinne þe lel mayden!
by how comly a kest he watz clos þere; etc.

[1] Goldene Schmiede V. 744 ff.

[2] Renner V. 19222 ff.

[3] Thorpe, Codex Exoniensis, S. 45 f.

[4] Diese Tradition von den sechs Sprüngen kennt auch Williram, gibt sie aber in offenbar entstellter Gestalt wieder, indem er zwischen Geburt und Kreuz die Taufe einschiebt, dafür aber die Höllenfahrt auslässt: § 35 (nach der Breslauer Hdschr., Hoffmann's Ausgabe): Sîne sprunge tet er durh mînen willon, wanta durh mih quam er vone himele

Ein anderes Tier, das als Bild für Christus gebraucht wird, ist das Hermelin mit seiner Feindschaft gegen den Drachen: Wie das Hermelin diesen zu Tode beisst, so vernichtete Christus die Macht des Satans.[1] Ohne Erwähnung dieser Feindschaft nennt der Marner[2] Christus das weisse Hermelin, das vor der reinen Jungfrau spielte, und das sie in ihren Schoss fieng.

Der Schwan mit seinem Gesang vor dem Tode wird ebenfalls als Bild Christi verwendet. In der Goldenen Schmiede[3] wird mit dem Schwanengesang Christi Ruf „ely“ am Kreuze verglichen, bei dem ihm das Herz im Tode brach. Derselbe Dichter gebraucht auch anderswo[4] nochmals dieses Bild vom Schwanengesang des Herrn, durch den der verderbliche Sang der trügerischen Sirene wirkungslos wurde.

Die Eigenschaft des Basilisken, den Menschen durch seinen Blick zu tödten, den er zuerst erblickt, während er selbst stirbt, wenn der Mensch ihn zuerst sieht, wendet Hugo von Trimberg[5] auf den Neid an: „Wenn neidische Leute mit ihrem Blick die tödten könnten, denen sie das Leben missgönnen, so würde der Markt oft leer werden. Wer aber will, dass der Neider Herzen sterben, der soll nach Tugenden und Ehren werben, so dass ihm die Frommen wohl sprechen; dann muss der Neider Herz brechen wie das des Basilisken“.

Die sonderbare Allegorie vom Krebs, die Konrad von Würzburg in der Goldenen Schmiede vorbringt,[6] hat er vielleicht selbst in der Art des Physiologus erfunden: Dass der Krebs rückwärts geht, bezeichnet, dass Christus menschlicher Art entgegen die Menschheit annahm; dass er ergreift, was man ihm entgegen hält, bezeichnet, dass Christus, da er am

---

in virginis uterum, vone dero magede wambon in die crippon, vone der crippon ze dero toife, vone dero toife zu demo crûce, vone demo crûce ze demo grabe, von demo grabe ze himele.

[1] Goldene Schmiede V. 156 ff. Konr. v. Würzburg MSH. II. S. 311. (I. Str. 14.) Frauenlob's Marienleich, Str. 9, MSH. II. S. 339.

[2] MSH. II. S. 247. (XV. 15.)

[3] V. 976 ff.

[4] MSH. II. S. 311. (I. Str. 14.)

[5] Renner V. 14315 ff.

[6] V. 900 ff.

Kreuz erhöht wurde, Alles an sich zog; dass der gesottene Krebs eine schönere Farbe hat als der lebende, bezeichnet, dass Christus nach seinem Martertod aus der Niedrigkeit des irdischen Lebens wieder in die Herrlichkeit seiner Gottheit eingieng.

Der junge Meissner (Frauenlob)[1] erzählt, dass der Eisvogel vor seinem Tode nochmals sein Gefieder erneue:

> ein edel man mit tugenden daz erwirbet,
> daz man sîn lop erniuwet iemer offenbar:
> nâch sîme tôde wil er nâch êren ringen. etc.

Auch der Prosaaufsatz der Richard Rolle von Hampole (erste Hälfte des 14. Jahrh.) von der Biene[2] gehört hierher, eine Auslegung der Eigenschaften der Bienen (woran sich auch noch etwas von den Vögeln anschliesst) auf das menschliche Leben, ganz nach dem Muster des Physiologus, auch in der äussern Darstellung, wie gleich der ganze Traktat beginnt: The bee has thre kyndis.[3]

Eine Nachahmung der Art des Physiologus haben wir auch in einem holländischen Gedicht aus dem Ende des 13. Jahrhunderts,[4] wo der Vogel Garrulus zu einer Allegorie benutzt wird: Dieser Vogel springt von Baum zu Baum und bleibt nirgends ruhig; er spottet Menschen und Tiere aus und die andern Vögel, die in seine Nähe kommen, und macht allerhand Töne der Vögel nach. Dabei kommt es aber vor, dass er, während er Andre verspottet, sich selbst nicht hütet und vom Sperber gefasst wird. Der Garrulus kann manche Minstrels bedeuten, die allzu unstet sind und ohne Unterschied Jeden verspotten, dabei aber sich selbst vor den Klauen des höllischen Sperbers nicht in Acht nehmen, der auf sie lauert. „Selten hat man vernommen, dass welche zu einem guten

---

[1] MSH. II. S. 222. (II. 2.)

[2] Moralia Ricardi Heremitae de natura apis: Engl. Prose Treatises of R. Rolle, ed. Perry, S. 8 f.

[3] Auch der Abt Aldhelm v. Malmesbury hatte schon die Biene als moralisches Bild verwendet, und zwar für Nonnen, als Bild der Jungfräulichkeit und des Klostergehorsams: De laudibus virginitatis c. 4—6. (Aldhelmi Malmesburiensis opera, ed. Giles, Oxford 1844. S. 3 ff.)

[4] Veröffentlicht von Hoffmann in den Altdeutschen Blättern I. S. 210 f.: Die Holländ. Minstrels zu Ende des 13. Jahrh.

Ende gekommen seien. Ebenso viele sind heilig von ihnen, nach meiner Meinung, als man schwarze Schwäne findet."

— Dichter der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. lieben es auch, in geistlichen Gedichten mehrere dieser Symbole zusammenzustellen, natürlich jeweils in einer Auswahl, die sich, je nach dem Grundthema des einzelnen Gedichts, eben unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt fassen lässt. So vereinigt der Marner in einem Gedicht[1] die Bilder des Löwen, der seine Jungen lebendig macht, des Elephanten, dessen Junge zum Schutz ihres Lebens im Wasser geboren werden, des Strauss, der seine Eier mit den Augen ausbrütet, des Adlers, der seine Jungen durch das Sehen in die Sonne erprobt, des Phönix, der sich im Feuer verjüngt, des Pelikans, der seine Jungen mit seinem Blut nährt, bis er selbst stirbt, um dann am Schluss hinzuzusetzen, dies seien Symbole unserer Erlösung durch Christus (mit der bezeichenunge sîn wir von der helle erloeset hie). Konrad von Würzburg[2] stellt einmal als Bilder Christi und seiner Erlösung zusammen: Strauss, Löwe, Panther, Hermelin, Elephant, Einhorn, Pelikan; Heinzelin von Konstanz:[3] Pelikan (Phönix), Löwe. — So werden auch mit Beziehung auf Maria solche Zusammenstellungen gemacht. In Frauenlob's Marienleich[4] nennt Maria, die redend eingeführt wird, sich selbst die Stimme des Löwen, der seine Kinder vom Tode erweckt, die Glut, in der der alte Phönix sich verjüngte, und das Blut des Pelikans. In dem sog. ABC-Leich[5] wird Maria angerufen: „Rufe uns, wie der Löwe thut, speise uns mit Pelikans Blut, verjünge (uns), wie der Phönix (sich) in der Glut (verjüngt), sieh uns an wie der Strauss seine Brut, stelle (unsern) Blick gar hoch nach Adlers Sinn, Jungfrau, das Einhorn fange in guter Absicht, gib Elephantenstärke in der Sünden Flut." Dieses zuletzt angeführte Beispiel (und in geringerm Grade auch schon das vorausgehende von

[1] MSH. II. S. 251.

[2] MSH. II. S. 310 f.

[3] Gedicht von den zwein Johansen. MSH. III. S. 409. In der einleitenden Anrede an den Erlöser.

[4] MSH. II. S. 340. (Str. 12.)

[5] MSH. III. S. 468^{aa}.

Frauenlob) kann uns in seiner Abgeschmacktheit zeigen, wie sehr mit diesen Bildern, die von wirklichen Dichtern häufig so schön und wahrhaft poetisch angewendet wurden, auch Missbrauch getrieben wurde.

Zu erwähnen ist noch aus dem Renner des Hugo von Trimberg der Abschnitt „von menschen, tier und vogel nature und der steine“,[1] wo neben Manchem, das aus andern Quellen stammt (Plinius und andre alte Autoren, auch Kirchenväter), auch mehrere dem Physologus entnommene Tiereigenschaften nebst ihrer symbolischen Auslegung gegeben werden; auch wird gegen den Schluss des Abschnitts unter andern Gewährsmännern „Physiologus“ mit genannt. Bemerkenswert ist, dass Hugo von Trimberg hier manche der aus dem Physiologus entnommenen Tiereigenschaften, und zwar gerade nur solche, als so bekannt voraussetzt, dass die blosse Hindeutung darauf genüge. So werden vom Löwen zuerst einige andere Eigenschaften näher dargelegt und moralisch gedeutet, dann aber die im Physiologus erzählten nur flüchtig berührt; „die Meister“ haben an so vielen Orten davon geschrieben, dass er sich die Mühe sparen könne. Ebenso wird das Einhorn abgefertigt: wie es von einer Jungfrau gefangen werde und was das bedeute, wisse man wohl; man solle das nicht zu oft wiederholen, was ohnehin allen Leuten bekannt sei. Ähnlich werden noch mehrere dieser Eigenschaften behandelt. Die andern Quellen entstammenden sind gewöhnlich ausführlicher erzählt, und auch nach Art des Physiologus mit moralischen Auslegungen versehen. Eine eigentümliche Anwendung erfährt dabei die Eigenschaft des Tigers, die hier dem „wisentier“ beigelegt wird: Diesem Tier, das seinen Jungen und deren Räuber nicht weiter nachläuft, wenn man ihm eine glänzende spiegelnde Kugel (einen spiegel . . ., der sinwel als ein kugel ist) in den Weg wirft, gleicht ein Mann, der seine Kinder vergisst, wenn ihre Mutter gestorben ist und er eine zweite Frau heiratet, die nun „sein Spiegel und sein Spiel“ wird.

---

[1] V. 19016 ff. Einzelnes daraus wurde schon oben jeweils an geeigneter Stelle erwähnt.

3) Nachdem so diese Bilder zunächst in ihrer ursprünglichen Bedeutung als religiöse Allegorien Gemeingut geworden waren, begann man, besonders in der Kunstlyrik des 13. Jahrh., sie daneben auch in anderm Sinne allegorisch zu verwenden. Am schönsten und bedeutendsten ist hier ihre Anwendung in der Minnepoesie, die wohl verdient, für sich im Zusammenhang besonders betrachtet zu werden. Hier muss die romanische Dichtung vorangestellt werden, die jedenfalls damit den Anfang machte und mit der Kunst des höfischen Minnesangs überhaupt auch diese Verwendung der alten Tierbilder darin den Deutschen übermittelte.

Naturgemäss müssen wir zunächst mit der provenzalischen Troubadourpoesie beginnen; denn „in den Thälern der Provenze ist der Minnesang entsprossen". Hier vergleicht z. B. ein Dichter des 13. Jahrh.[1] die Liebe mit dem Panther: „Ebenso wie der Panther (es macht), der einen so guten Geruch an sich trägt und eine so schöne Farbe hat, dass kein wildes Tier mit Gewalt und Übermut so schlimm und wild ist, dass es nicht, so weit es ihn erspähen kann, hingienge, um bei ihm zu sterben: ebenso hält mich die Liebe (oder personificirt der Liebesgott, amors) in schwankender Ungewissheit, indem sie mich veranlasst, dem nachzugehen, was ich nicht haben kann, und meinen Schaden verfolgt, um sich daran zu vergnügen". Richart de Berbezilh sagt,[2] wie der Löwe mit seiner Stimme seine Jungen zum Leben erwecke, so könne seine Dame und die Liebe ihm thun und seine Schmerzen heilen. „Wie der Löwe mit offenen Augen schläft", singt Guiraut de Calanson[3] „so sieht Euch, Herrin, mein Geist im Wachen und im Schlaf". Wie der Strauss seine Eier mit dem Blick ausbrütet, sagt Pierre Espagnol,[4]

---

[1] Bei Bartsch, Chrest. Prov., 4. Aufl. S. 230: Chansons anonymes, Nr. 2.

[2] Bartsch a. a. O., S. 167.

[3] Raynouard, Choix de poésies originales des troubadours, III. S. 390:

> ... Aissi cum lo leos
> Huelhs ubertz es dormens, Dompna, tot eyssamens
> Vos ve mos esperitz Vellan et adurmitz.

[4] Raynouard V. S. 314.

so lässt Euer lieblicher Blick Seufzer in meinem Herzen entstehen. Pierre de Cols d'Aorlac[1] nennt das Liebesfeuer, das ihn brenne, so angenehm, dass er es um so begehrenswerter finde, je mehr es ihn brenne, gleichwie der Salamander sich in Feuer und Glut wohlbefinde. Auch das Bild des Basilisken, der ja doch, wie wir früher sahen, auch sonst um diese Zeit in den Physiologus eingeschwärzt wurde, ist noch zu erwähnen; Aimeric de Pregulhan[2] vergleicht sich mit diesem Tier, das sterbe, wenn es in einen Spiegel sehe; so sei für ihn die geliebte Dame der Spiegel, dessen Anblick ihm den Tod bringe. In der Biographie des Richard de Barbezieux lesen wir,[3] er habe, um originell zu erscheinen, mit Vorliebe sich verschiedener Arten von Bildern bedient, so auch von Tieren und Vögeln. So sehen wir dies, ausser dem schon angeführten Bild vom Löwen, aus dem bei Raynouard V, 433 ff. gedruckten Gedicht, womit er die verlorene Gunst seiner Dame wieder gewinnen wollte (vgl. Diez, Leben und Werke der Troubadours, 2. Aufl., S. 431), und worin er zwei Bilder aus dem Physiologus anbringt: Am Anfang vergleicht er sich mit dem zu Fall gekommenen Elephanten, der ohne fremden Beistand nicht mehr aufkommen könne, später wünscht er, es dem Phönix gleichthun zu können, der sich verbrenne, um verjüngt wieder zu erstehen. Von Bertolome Zorgi führt Diez (a. a. O. S. 406) an: „Nicht zart wendet er einmal einen bekannten Zug aus der fabelhaften Naturgeschichte auf seine Dame an, indem er sie mit der Schlange vergleicht, die den Nackten fliehe und nur gegen den Bekleideten Mut zeige“.

Unter den Franzosen hat z. B. der König Thibault von Navarra[4] sich mit dem Einhorn verglichen: Gleich wie

---

[1] Raynouard V. S. 310.

[2] Bartsch a. a. O., S. 162.

[3] Raynouard V. S. 433: ... Et el si se deletava molt en dire en sas cansòs similitudines de bestias e d'auzels e d'omes, e del sol e de las estellas, per dire plus novel las razos qu'autre non agues ditas ni trobadas.

[4] Poésies du roi de Navarre, publ. par Lévesque de la Ravallière, Paris 1742, Bd. II. S. 70: Chanson 31.

dieses vom Jäger verräterisch getödtet wird, wenn es beim Anblick der Jungfrau von Erstaunen ergriffen in ihren Schoss niedersinkt, „so haben mir fürwahr Amor und meine Herrin gethan; ich kann mein Herz nicht von ihnen zurückerlangen“. Das Bild des Einhorns begegnet uns auch sonst in der altfranzösischen Lyrik.[1] Wie der Phönix sich in der Flamme tödtet, sagt Thibault in einem andern Gedicht,[2] „so suche ich meinen Tod oder meine Qual, wenn ich sie sehe und Mitleid mir nicht hilft“. In anderer Weise vergleicht sich eine Duchesse de Lorraine,[3] nachdem ihr der Tod genommen hat, was sie „am meisten liebte“, in ihrer Vereinsamung mit dem Phönix, der immer nur einer allein ist. — Erwähnt werden muss hier noch, obwohl in Prosa geschrieben, der Bestiaire d'amour des Richard de Furnival,[4] eine der abgeschmacktesten Ausgeburten einer innerlich verlogenen rein conventionellen Liebespoesie (denn etwas Anderes ist die französische höfische Lyrik nicht). Durch entsprechende Auslegung der Tiereigenschaften des Physiologus[5] sucht dieser Skribent seiner Dame zu beweisen, dass sie seine Liebeswerbung erhören müsse. Als zweiter Teil folgt dann die Antwort der Dame, die die Sache geschickt umdreht und an der Hand derselben Beispiele ihn abweist. Das ganze Machwerk ist gar zierlich mit feinen Bildern geschmückt (die in Hippeau's Ausgabe nachgebildet sind), wodurch aber der dichterische Wert nicht erhöht wird.

Hier ist nun auch die älteste italienische Lyrik gleich

---

[1] Sieh z. B. in Wackernagel's Inhaltsverzeichnis des Cod. Bern. 389, Altfranz. Lieder und Leiche S. 97: Jaikes de Canbrai ou chant de l'unicorne: Haute dame com rose et lis. — A. a. O. S. 100: Pieres de Gans: ausi com l'unicorne suis. — Ein Gedicht de la gloriouse fenix ist dort S. 107 verzeichnet, was allerdings auch religiösen Inhalts sein könnte. — Ein anderes (S. 112) beginnt: tout ausi com l'olifans, das möglicherweise auch den Physiologus berühren könnte.

[2] Chanson 29. (Poésies II. 65.)

[3] K. Hofmann: Altfr. lyr. Gedichte (Nr. 19), in den Münchner Sitzungsberichten 1867. Aus Cod. Bern. 389.

[4] Ausgabe von Hippeau, Paris 1860.

[5] Es sind nicht alle, dagegen auch einige dem echten Physiologus fremde Dinge dabei.

anzureihen, obwohl diese nicht nur provenzalische, sondern gerade in ihren ältesten Erscheinungen am sicilianischen Hohenstaufenhof auch deutsche Einflüsse empfangen hat. Die altitalienische Liebeslyrik ist überhaupt sehr bilderreich, und so sind auch mehrere Bilder des Physiologus in derselben sehr beliebt. Der Sicilianer Inghilfredi (c. 1235) hat in einer Canzone[1] vier dieser Bilder angewandt. Seine Liebe vergleicht er dem Feuer, in dem er gleich dem Salamander lebt. In dem Denken an die Geliebte verzehrt er sich in der Glut und verjüngt sich aber zugleich darin wie der Phönix. Wenn er daran denkt, wie er von ihr ohne Trug wieder geliebt wird, so besänftigt er sich wie die Tigerin, wenn sie in den ihr in den Weg gelegten Spiegel sieht. Die Geliebte zieht ihn an sich wie der Panther durch seinen Wohlgeruch die wilden Tiere. Eine Gruppe von vier andern Tieren (wovon aber nur der Phönix zum echten Physiologus gehört) führt einmal der Notar Jacopo da Lentino auf:[2] Wie der Basilisk beim Spiegel stirbt, der Phönix sich verbrennt, um sich zu verjüngen, der Schwan vor seinem Tode singt, der Pfau in seiner grössten Freude betrübt wird, wenn er auf seine Füsse sieht: so „gehe ich fröhlich in den Tod bei der Schönheit; und singe aus allen Kräften in der Nähe meines Endes; und werde betrübt, wenn ich fröhlich bin; im Feuer lebend erneue ich mich in Freuden, um deinetwillen, Liebliche, zu der ich zurückzukehren hoffe". Besonders häufig begegnen uns sonst die Bilder des Phönix und des Salamanders bei den italienischen Dichtern, in deren Gedichten die Glut ihrer Liebe, il foco amoroso, immer eine Hauptrolle spielt. Bald werden diese Bilder klagend gebraucht: der Dichter verzehrt sich im Liebesfeuer wie der Phönix; er

[1] Poeti del primo secolo (Firenze 1816), Bd. I. S. 136:
Vivo in foco, come salamandra.
...Tanto di lei membrando Jo mi consumo ed ardo E rinovello com' Fenice face.
...Sono amato da lei senza inganno: A ciò mia mente mira, Si mi solleva d'ira, Come la tigra lo speglio sguardando.
...Così mi coglie e olezza, Come pantera le bestie selvagge.

[2] Poeti del primo secolo I. S. 290.

stirbt in dieser Flamme, da er nicht die Natur des Salamanders hat, dessen Lebenselement das Feuer ist; bald aber auch wieder in freudigerer Zuversicht: er verjüngt sich darin wie der Phönix zu neuem Leben, und wie dem Salamander wird auch ihm dies Leben im Feuer zur zweiten Natur.[1] In anderm Sinn verbindet Piero delle Vigne[2] die Verjüngung des Phönix mit der des Hirsches: er würde gern, wie der Phönix, in den Flammen sterben um neu zu erstehen, wenn er dann besseres Glück hoffen könnte; wie der alte Hirsch wieder zu seiner frühern Schönheit kommt, so wünschte er es auch für sich, um dann vielleicht der zu gefallen, der er gefallen möchte. Ariosto,[3] der auch noch mehrere dieser Bilder verwendet, nennt den Atem der Geliebten süsser als alle Wohlgerüche, die der Phönix aus Indien und Saba bringe, um sich darauf zu verbrennen. Auch der Panther, den wir oben schon fanden, kommt sonst noch vor. Guido delle Colonne[4] singt von seiner Geliebten, ihr Mund verbreite lieblicheren Wohlgeruch als das Tier Pantera in Indien. Messer Polo[5] besingt die liebenswürdige Bescheidenheit seiner Geliebten: wie der, welcher das Licht trägt, mehr Andern damit leuchtet als sich selbst, und wie das Tier Pantera alle andern Tiere mit Wohlgeruch erfüllt, ohne sich selbst weiter darum

---

[1] Vgl. z. B. noch für den Phönix: Jacopo notaio da Lentino, Poeti I. S. 297; Andrea di Monte da Firenze, Poeti II. 24; Paganino da Serzana, Poeti II. S. 210; Dino Frescobaldi, Poeti II. S. 510; Giovanni dall'Orto, Poeti II. S. 100, in dem Sonnet: L'uccel Fenis quando vene al morire, wo dem Phönix ausser der Wiedergeburt im Feuer auch noch durch Verwechslung mit dem Schwan das Singen vor dem Tode zugeschrieben wird. (Vgl. oben S. 152.) — Vom Salamander: Jacopo da Lentino, Poeti I. S. 250; Guido Guinicelli, Poeti I. S. 70 u. S. 76. Phönix und Salamander noch zusammen bei den spätern Dichtern Lancilotto da Piacenza, und Giusto de' Conti.

[2] Poeti del primo secolo I. S. 43 f.

[3] Capitolo VI (nach der Venetianer Ausgabe von 1783, Bd. 6 der Werke, S. 52), bekannt unter dem Titel: la Notte gioconda:

Fiato, che spiri assai più grato odore
Che non porta da gl'Indi, o da' Sabei,
Fenice al rogo, ove s'incende e more.

[4] Poeti d. p. s. I. S. 190.

[5] Poeti I. S. 129.

zu bekümmern, so fasst sie keinen Stolz auf ihre grosse Schönheit, aber sie erfreut jeden, der sie erblickt. Die dritte Natur des Löwen wendet Amorozzo da Firenze[1] schön an: Wenn die Geliebte ihn, nachdem er gestorben wäre, wieder beleben könnte, wie der Löwe die Jungen, so würde er in der Entfernung von ihr, wo er sie nicht sehen kann, den Tod dem Leben vorziehen; dieser Tod hätte dann nichts Schreckhaftes für ihn, und er würde dann nur geschlafen zu haben glauben, wenn einmal ihre Stimme ihm das Leben zurückgäbe. Giovanni dall'Orto[2] spricht von seiner Liebeswunde, die nur die Geliebte selbst, die sie geschlagen, wieder heilen könne, wie die Wunden von der vergifteten Lanze des Peliden nur wieder durch dieselbe geheilt werden konnten; dann in einem zweiten Bilde fortfahrend fleht der Dichter die Geliebte an, nach dem Vorbild des Pelikans zu thun, der, wenn er seine Jungen getödtet habe, es nachher bereue und sie durch sein eigenes Blut in's Leben zurückrufe. Das Bild des Einhorns gebraucht Guido Cavalcanti[3] in einem Sonnet an Guido Orlandi, dessen Herz in gleicher Weise von einer Dame gefangen war. Der unbekannte Verfasser der fälschlich Dante zugeschriebenen dreisprachigen Canzone „ai fals ris!"[4] vergleicht die Dame mit dem eiskalten Herzen, wenn sie sich seiner nicht erbarme, mit der Schlange Aspis, die sich taub macht. Das gleiche Bild finden wir noch bei Ariosto wieder:[5] „Ich flehe zu einem Stein, zu einer grausamen Aspis, die sich die Ohren verstopft, um nicht mit süssen Worten besänftigt werden zu können".

---

[1] Poeti II. S. 77.

[2] Poeti II. S. 101.

[3] Poeti II. S. 357. (La bella donna, dove Amor si mostra.)

[4] In Fraticelli's Ausgabe von Dante's Canzoniere, S. 219 f.:

> Ben avria questa donna il cor di ghiaccio,
> Aitan col aspis, que per ma fe es sors,
> Nisi pietatem habuerit servo.

[5] Capitolo XVII. (O lieta piaggia):

> . . . io supplico a un sasso:
> Anzi a una crudel Aspide, che suole
> Atturarsi l'orecchie, acciò placarse
> Non possa per dolcezza di parole.

In einem eigenen Sonnet[1] führt weiter Ariosto das Bild von der Jungenprobe des Adlers in eigenartiger Weise aus: Wenn ihm die Jungen auch sonst am ganzen Körper gleichen, nur aber die Schärfe der Augen nicht besitzen, so verwirft er sie; daran soll ein verständiger Liebender sich ein Beispiel nehmen: er soll seine Geliebte nicht für sein halten, wenn sie nicht in allen Gedanken mit ihm übereinstimmt. „Sei also in nichts von mir verschieden, um dich so viel als möglich mir gleichzubilden; denn du sollst entweder gar nicht, oder ganz mein sein". Noch ein, ob zwar nicht zum Physiologus gehöriges Bild des grossen Dichters ist hier anzuführen, wo er sich als Grabschrift will setzen lassen:[2] „Nicht kann der Maulwurf, ohne dass es ihm den Tod bringt, von der Erde noch der Fisch vom Wasser getrennt werden; so konnte der, den dieser Marmor deckt, nicht leben, fern von seiner schönen Dame".

Was die spanische Troubadourpoesie betrifft, so kann ich nur sagen, dass ich wenigstens im Cancionero des Juan Alfonso de Baena keine Spur gefunden habe. Diese immerhin so wichtige Sammlung besteht ja aber auch leider zum grössten Teil nur aus Gedichten von Zeitgenossen des Samm-

---

[1] Perchè simil le siano, e degli artigli,
E del capo, e del petto, e de le piume,
Se l'acutezza ancor non v'è del lume,
Riconoscer non vuol l'Aquila i figli.
Una sol parte, che non le somigli,
Fa, ch'esser l'altre sue non si presume:
Magnanima natura, alto costume,
Degno, onde esempio un saggio amante pigli.
Che la sua Donna sua creder che sia
Non dee, se a suoi pensier, s'a' disir suoi,
S'a tutte voglie sue non l'ha conforme.
Non siate dunque in un da me difforme,
Perchè mi si confaccia il più di voi;
Che o nulla, o vi convien tutta esser mia.

[2] Capitolo VIII. (Del bel numero vostro avrete un manco):
Nè senza morte talpa de la terra;
Nè mai pesce de l'acqua si disgiunge;
Nè potè ancor chi questo marmo serra
De la sua bella Donna viver lunge.

lers (c. 1400), wo die gaya ciencia eben kein frisches natürliches Leben mehr hatte und in ein todtes, wenn auch geistreiches Spiel auszuarten begann.

Wir kommen nun an den deutschen Minnesang, der, wie er überhaupt unter französischem Einfluss sich entwickelte, auch die allegorische Anwendung dieser Bilder auf die Liebe ursprünglich ebenfalls dort, resp. zum Teil wohl auch aus provenzalischen Dichtern, kennen lernte. Die ältern deutschen Minnesänger, aus dem 12. Jahrh., haben noch nichts davon, auch Walther von der Vogelweide noch nicht; erst im Laufe des 13. Jahrh., und besonders in seiner zweiten Hälfte, werden diese Bilder immer beliebter, gerade wie in der romanischen Poesie auch. Selbstverständlich braucht dabei nicht jedes Bild, das sich bei einem deutschen Dichter so findet, einer französischen Quelle direkt nachgeahmt zu sein; wenn man auch nur erst einige derselben bei französischen Dichtern in solcher Anwendung gefunden hatte, so konnten ja nachher Dichter, die Geschmack daran fanden, auch andere dieser ihnen sonst bekannten Tierbilder entsprechend brauchen, besonders gerade zu der Zeit, wo ihre Beliebtheit den höchsten Grad erreicht hatte. Und überhaupt nahmen die Deutschen dieselben nicht bloss in äusserer Nachahmung als kalten rhetorischen Schmuck mit herüber, sondern wenigstens einzelne Dichter wussten sie so schön und bedeutsam anzubringen, wie sie nirgends in romanischer Poesie vorkommen. Den Deutschen am nächsten kommen darin die Italiener, die auch nächst ihnen die grösste Vorliebe dafür zeigen.

Eine Eigenschaft des Löwen kommt in Wolfram's Titurel[1] so vor: Schionatulander vergleicht, da er seinem Oheim Gahmuret seine Liebe zu Sigune bekennt und ihn um seinen Beistand bittet, die Schwere seines Liebeskummers mit dem furchterweckenden Blick in den geöffneten Augen des schlafenden Löwen, die gleichwohl nicht so schrecklich sein können. Frauenlob[2] verbindet mit des Löwen Eigenschaft, die todten

[1] 1. Bruchstück, Str. 102 Bartsch. (99 Lachmann.)

[2] MSH. III. S. 397. (XVII, Str. 3, 4, 5.)

Jungen zu beleben, die Eigenschaften des Panthers und Phönix: Die Geliebte thut ihm wie der Panther den Tieren, die ihm nachfolgen müssen in bitterliche Not; gleich dem Phönix verbrennt er, und doch in Lust, in seiner Flamme; aber mit einem Wort aus ihrem süssen Munde, heisst es dann gegen den Schluss des Liedes, könnte sie ihn neu beleben wie der Löwe mit seinem Ruf seine todten Jungen. — Dem neuverjüngten Phönix vergleicht in anderer Anwendung Reinman von Brennenberg[1] den frischen Mund der Geliebten, der leuchtet, wie der lichte Rubin. — Gleich dem Adler will ich mich verjüngen, singt Wachsmut von Mülhausen,[2] und mich in Freuden hoch in die Luft erheben, wenn du mich, reines Weib, in meinem Kummer und Sehnen tröstest. — Ein Einhorn an Treue nennt Orgeluse im Parzivâl[3] ihren Geliebten Cidegast, der von Gramoflanz im Kampf erschlagen wurde. Burkart von Hohenfels[4] vergleicht sich selbst mit dem Einhorn, das aus Liebe zu der keuschen Jungfrau sein Leben hingibt: dem wilde ich mich wol genôze, sît ein reine sælic wîp mich verderbet. In hochpoetischer Weise ist an folgender Stelle desselben Dichters[5] die Allegorie vom Einhorn verwendet, ohne Voraussendung der Tiergeschichte: „Da mein wilder Mut nach Freude in allen Ländern umherstrich, da leuchteten ihre lichten Augen, und er fuhr dort hin; da fesselte sie ihn mit ihrer stäten weiblichen Zucht, und ich

---

[1] MSH. I. S. 336. (IV. Str. 1.)

[2] MSH. I. S. 327. (IV. Str. 2):

Reine wîp, dur dîne güete,
Nû hilf mir ûz sender nôt,
Unde trœste mîn gemüete,
Alder ich bin an vröuden tôt.
Wiltu mich bewarn
Vor sorgen, sôst mir wol gelungen,
Rehte als die arn
Wil ich mich doch wider jungen
Und ûf gegen den lüften varn.

[3] XII. V. 922 ff. Bartsch. (613, 22 ff. Lachmann):

Der triuwe ein monîcirus,
Sît ich die wârheit sprechen kan.
Daz tier die megede solten klagen:
Sus was mîn erwünschet man.
Ez wirt durch reinekeit erslagen.

[4] MSH. I. S. 202. (II. Str. 5.)

[5] MSH. I. S. 206. (X. Str. 2.)

fiel mit ihm in die Schlinge; nun können wir ihr nicht mehr entfliehen“. — Das Bild der Turteltaube, die sich in der Trennung von ihrem Gatten auf keinen grünen Zweig mehr setzt, finden wir im Parzivâl,[1] wo Belakane nach der Entfernung ihres Gatten Gahmuret damit verglichen wird. — Die Eigenschaft des Tigers scheint Burkart von Hohenfels in einem Lied[2] im Sinn zu haben, obwohl er vom Affen spricht, wenn er sagt: wie dieser, so wild er auch sei, von seinem Spiegelbild sich fangen lasse, so fessle seine vrouwe ihm sin, lîp, herze, muot und ougen. — Eine eigenartige Verwendung in einer schönen Allegorie findet die (nur in den französischen Bestiaires zum Physiologus geschlagene) Eigenschaft von der Giftigkeit des Salamanders in dem Gedicht „das nackend pilde:“[3] Wenn die Schlange Salamander mit ihrem Gift einen Baum auch nur zu unterst berührt, so werden davon alle Äste desselben vergiftet. Diesem Tier gleicht von Art unkeusche Minne. Flöge ich auch hoch zum Himmel auf und wieder herab tief unter die Erde, so kann mir kein so fruchtreicher Stamm kund werden, wie eines keuschen Weibes Name. Wäre aber eine auch vor allen andern mit allen Tugenden und Vorzügen der Seele und des Körpers überreich geschmückt, so verlöre sie doch ihr ganzes reiches Lob, wenn sie von der giftigen Schlange, von unkeuscher Minne, sich beflecken liesse. — Der Gesang des Schwans gehört zwar dem echten Physiologus auch nicht an, seine bildliche Verwendung muss aber doch in diesem Zusammenhang kurz besprochen werden. Daraus, dass dieses Bild sich schon bei ältern Dichtern, wie Heinrich von Veldeke, findet, zu einer Zeit, wo die Bilder

---

[1] I. V. 1689 ff. (57, 9 ff. Lachmann):

der jâmer gap ir herzen wîc. ir fröude vant den dürren zwîc,
als noch diu turteltûbe tuot. diu het' ie den selben muot:
swenn' ir an trûtschaft gebrast, ir triuwe kôs den dürren ast.

Bei Chaucer in The Marchaundes tale, V. 835 f., wünscht der alte January, dass seine Frau nach seinem Tod immer treue Wittwenschaft halte,

Soul as the turtil that lost hath hir make.

[2] MSH. I. S. 202. (II. Str. 3.)

[3] Graff, Diutiska II. S. 105 f., aus einer Stuttgarter Handschrift des 15. Jahrh.

aus dem Physiologus noch nicht in der Minnepoesie verwendet werden, geht schon hervor, dass es also ursprünglich vom letztern ganz unabhängig war; Spätere brachten es aber dann mit den dem Physiologus angehörigen Dingen in Verbindung, wie wir ja oben auch schon sahen, dass Konrad von Würzburg es im religiös-mystischen Sinne auslegte. Im Minnesang wird es in der Weise gebraucht, dass die Dichter sich mit ihren erfolglosen Liebesklagen mit dem Schwan vergleichen, der vor seinem Tode singt.[1] In ähnlichem Bild vergleicht sich Graf Otto von Botenlauben[2] in seiner treuen ausharrenden Minne mit der Nachtigall, die sich zu todt singt. — Auch das fabelhafte Tier Ecidemon, das nur bei Wolfram und seinen Nachahmern[3] vorzukommen scheint, ist noch zu erwähnen. Im Parzivâl[4] trägt Feirefiz das Bild desselben als Helmschmuck; seine Dame, die Königin Secundille, hat es ihm als Wappen gegeben, als Sinnbild der Treue, das reine Tier, in dessen Nähe alle giftigen Schlangen sofort sterben, wenn sie es nur riechen.

4) Nur in Wolfram's Epen habe ich Beispiele von Anwendung dieser Tierbilder auf das Kampf- und Ritterleben gefunden. Im Parzivâl[5] werden einmal dieser und sein Halbbruder Feirefiz, die Söhne des Gahmuret, mit zwei jungen Löwen verglichen: Wie diese erst durch das Gebrüll ihres

---

[1] S. z. B. Heinrich v. Veldeke, MSH. I. S. 39. (XX. MF. S. 66.) Heinrich v. Morungen, MSH. I. S. 127. (XXII. MF. S. 139.) Der von Gliers, MSH. I. S. 104. (I. Str. 18.) Der wilde Alexander, MSH. II. S. 364. (I. 2.) Frauenlob, MSH. III. S. 397. (XVII. Str. 4.) — Vgl. im Provenzalischen z. B. den Anfang eines Gedichts von Peirol (Mahn II. S. 1. Rayn. III. 271):

Atressi col signes fai,	Quar sai que plus gen murrai
Quan dey murir, chan,	Et ab meynhs d'afan.

[2] MSH. I. S. 28. (V. Str. 2.) Vgl. König Thibault, chanson 15. (Poésies S. 33.)

[3] Vgl. Krieg auf Wartburg, Str. 28.

[4] XV. 69 ff. (736, 9 ff. Lachmann.) XV. 226 ff. (741, 15 ff. L.) Auch an andern Stellen des Parzivâl und Willehalm wird es genannt. Der Name wohl = ἐχίδιον, s. Bartsch zu Parz. IX. 1448.

[5] XV. 139 ff. (738, 19 ff. Lachmann.)

Vaters lebendig werden, so waren auch diese beiden Helden gewissermassen vom Kampflärm (ûz krache) geboren, d. h. sie „stammten von einem kampf- und turnierliebenden Vater“ (Bartsch), und es liegt wohl weiter noch der Gedanke darin, dass auch ihnen in Folge dessen die Liebe zum Kampfgetöse gleichsam angeboren war. Im Willehalm[1] heisst es in der Schilderung der Schlacht von Alischanz, es sei da „von maneger hurte stôze“, vom Schall der Posaunen, Pauken und Trommeln und dem Schlachtruf der Heiden solch ein Lärm entstanden, dass junge Löwen davon schon hätten lebendig werden können, wie sonst durch das Brüllen ihres Vaters. Bei der ersten Einführung Rennewart's im Willehalm[2] wird erzählt, wie der Adler die Echtheit seiner Jungen dadurch erprobe, dass er sie in die Sonne blicken lasse, um daran die Bemerkung zu knüpfen, dieser junge Rennewart sei ein echter junger Adler gewesen, und wenn er von seinen Angehörigen getrennt war, so sei dies nicht etwa desshalb der Fall gewesen, weil er verworfen worden wäre, sondern sie werden ihn wohl sehr vermisst haben. Im ersten Buch des Parzivâl[3] wird der Burggraf in der Stadt der Belakane, Gahmuret's Wirt, da er bemerkt, dass dieser sein Gast ganz allein zum Kampf mit den Feinden aus der belagerten Stadt gegangen war, über seine eigene Unachtsamkeit, in der er ihn allein gehen liess, so zornig, dass er nur desshalb nicht vor Zorn Eisen und harte Kiesel verschlang, wie der Strauss, weil er gerade keine fand.

5) Eine ausgedehntere Verwendung finden sodann die einmal populär und beliebt gewordenen Bilder in den auf den Herrendienst bezüglichen Gedichten oder entsprechenden Stellen anderer Dichtungen, indem verschiedene der Tiereigenschaften auf Fürsten, ihre Hofleute u. dgl. im lobenden oder tadelnden Sinne angewandt werden. Schon Thomasin von Zirclaria[4] legt die Eigenschaften des Adlers und Löwen auf die Fürstenpflichten aus, indem er dabei zunächst von

[1] 40, 1 ff. [2] 189, 2 ff.

[3] I. 1240 ff. (42, 9 ff. L.)

[4] Welscher Gast, V. 12601 ff. 12867 ff. 12955 ff. 12981 ff. 13009 ff.

dem Wappen des Kaisers Otto (drei Löwen und ein halber Adler) ausgeht, das zu Ungunsten seines Inhabers ausgelegt wird. Dann werden die einzelnen Eigenschaften vorgenommen: Wie der Adler ungeblendet in die Sonne sieht, so soll auch ein Richter sich weder von persönlichen Rücksichten noch durch Bestechung verblenden lassen, dass er nicht mehr sähe, was recht oder unrecht ist. Wenn der Adler alt und schwach wird, so fliegt er empor zur Sonne, lässt sich dann in einen Brunnen nieder und wird so verjüngt. So soll ein Fürst thun, wenn sein Land und seine Leute ihm nicht mehr gehorchen wollen: Er soll sich in demütigem Gebete zu Gott erheben und ihn bitten, daz er im helfe ze richten wol und ze tuon daz er tuon sol; dann soll er sich wieder niederlassen und mit Gerechtigkeit Ordnung in seinem Land herzustellen suchen; und wenn er dann das rechte Gottvertrauen dabei hat, so wird es ihm mit Gottes Hilfe auch gelingen. Wenn er gegen Gott gefehlt hat, so soll er, wie der Löwe seine Spuren vor dem Jäger verwischt, die Spur seiner Sünde verwischen durch Beicht und durch Gutthat; wenn seine Unterthanen durch seine eigne Schuld gegen ihn auftreten, so soll er sich nur zuerst mit Gott versöhnen, und er wird sie dann schon wieder zum Gehorsam bringen. Im gleichen Sinne wird dann noch die fernere Eigenschaft des Adlers angeführt, dass er seinen Schnabel bricht, wenn er ihm zu lang ausgewachsen und dadurch unbrauchbar geworden ist. Wenn aber ein Fürst etwas unternehmen will, so soll er, gleichwie der junge Löwe drei Tage lang todt ist, vorher auch drei Dinge wohl in Acht nehmen, ehe er handelt: Zuerst soll er seine Ratgeber hören, dann die Ratschläge vergleichen, um sich klar zu machen, welches der beste sei, drittens sich schnell entschliessen, was in Folge dessen zu thun sei, und dies dann aber auch sofort ausführen: „das Recht soll nach der Beratung den Herrn sofort zur That wecken, wie der Löwe erweckt wird nach Verlauf der drei Tage". — Wie der Löwe seine Kinder mit seiner Stimme weckt, und der Strauss seine Jungen mit den Augen ausbrütet, sagt Meister Stolle,[1] so

[1] MSH. III. S. 5. (12.) Im Wartburgkrieg (MSH. III. S. 173: Str. 17) wird die Stimme des Löwen dem Erzbischof von Köln nachgerühmt.

sollte ein Fürst allzeit des Löwen Stimme haben, d. h. er sollte daran denken, dass es vor Gott seine Pflicht ist, „der armen Christenheit mit seinem Schwerte guten Frieden zu machen; auch sollte er Strausses Augen haben; damit sollte er werte Ritter lieben und sich der Milde befleissigen". Auch Reinmar von Zweter[1] gebraucht die Augen des Strauss in ähnlichem Sinn; wo er darlegt, mit welchen symbolischen Zügen er das Bild des idealen Mannes malen würde, beginnt er: „er müsste Strausses Augen haben", was dann dahin ausgelegt wird, er solle mit freundlichem Blick auf die Seinen sehen. In einem andern Spruch desselben Dichters werden in der gleichen Zusammenstellung symbolischer Züge dem Kaiser Friedrich unter Anderm Strausses Augen nachgerühmt. — In die Eigenschaften des Phönix, der sich im Feuer verjüngt, aber immer nur allein ist und keine Nachkommenschaft zeugt, sollten sich, wünscht der Kanzler,[2] die Biedern und die Bösen teilen können: die biderben, daz si jungten sich, die bœsen, daz si niemer vruht gebæren. — Mit dem Antholops (Antilopus), der mit seinen Hörnern Verwüstung anrichtet, vergleicht Boppe[3] diejenigen, welche an Fürstenhöfen einen unheilvollen Einfluss ausüben. Die Art der Schlange Aspis, sich gegen schädlichen Zaubergesang die Ohren zu verstopfen, wünscht Konrad von Würzburg[4] den Fürsten, unheilvollen Einflüsterungen ihrer Ratgeber gegenüber. Besonders gern werden solche Bilder auch auf die Fürstentugend der Milde angewandt, wie wir denn auch bisher schon einige Beispiele dieser Art sahen. Boppe[5] erzählt in einem Spruch die Geschichte vom Charadrius, auch dass er in seinem rechten Bein einen Stein trage, der für die Augen heilsam sei (im Physiologus ist diese Heilkraft seinen Excrementen beigelegt); diesen Stein wünscht er den Herren, damit sie ihre Augen damit bestreichen könnten, um dann mit geschärftem Blick die ihrer Gaben Würdigen von den Unwürdigen zu unter-

[1] MSH. II. S. 195. (II. 99 u. 100.)
[2] MSH. II. S. 396. (XVI. 2.)
[3] MSH. II. S. 378. (I. Spruch 8.)
[4] MSH. II. S. 325. (XXVI. Str. 1.)
[5] MSH. II. S. 378. (I. 5.)

scheiden; sich selbst aber wünscht er den Blick des Charadrius, damit er durch Abwenden desselben von kargen Reichen deren Tod herbeiführen, dagegen das Glück der Milden durch Zuwenden seines Gesichts dauerhaft machen könnte. Den Biber, sagt Konrad von Würzburg,[1] sollen Herren sich zum Muster nehmen, der freiwillig den Jägern das gibt, warum sie ihn verfolgen; so soll ein Herr, den die Gehrenden mit ihren Bitten verfolgen, der Milde pflegen, ehe ihm die fortgesetzten fruchtlosen Klagen und Bitten zur Schande gereichen; zur Ehre soll er fliehen, wie das wilde Einhorn zu einer Jungfrau. Dem Panther vergleicht der Meissner[2] den Markgrafen Albrecht von Brandenburg; wie jenem wegen seiner „süezen stimme“ die Tiere, so folgen dem Fürsten die Gehrenden, damit er ihnen helfe. Das selbe Bild wendet der junge Mîzener (Frauenlob)[3] in einem Spruch zum Lobe des Grafen Ludwig von Oettingen an. Dem Rûmelant[4] scheinen alle diese Bilder zum Lob des Herzogs Ludwig von Baiern zu gering; er will ihn nicht mit dem Adler, Falken, Löwen, Leoparden noch Panther vergleichen, sît daz er ist ein mensch, ein man, ein ritter, unde ein helt. Einen kargen Herrn dagegen vergleicht Konrad von Würzburg[5] mit dem Drachen; wie dieser vor dem Panther, so flieht er vor dem Lob des Milden. Ein andermal[6] klagt Konrad über die Verstocktheit der vâlschen rîchen, in die seine Rede keinen Eingang finde, da doch eine Iderschlange in das hartgepanzerte Krokodil eindringe. Mit Anspielung auf den Reichsadler sagt der Schulmeister von Esslingen[7] in einem Schmähgedicht auf den König Rudolf von Habsburg, wenn er wie die jungen Adler geprüft werden sollte, so würde er seiner Kargheit wegen verworfen werden. Boppe[8] wünscht, wie der Leopard als

[1] MSH. II. S. 335. (XXIV. Spruch 25.)
[2] MSH. III. S. 107. (XVII. 11.)
[3] MSH. II. S. 222. (II. 1.)
[4] MSH. III. S. 63. (VI. 9.)
[5] MSH. II. S. 333. (XXXIV. Spruch 17.)
[6] A. a. O., Spr. 16.
[7] MSH. II. S. 139. (VII.)
[8] MSH. II. S. 378. (I. Spr. 7.)

Bastard gefleckt ist, so sollte ein rîcher zage, der eben so schnell wie dieses Tier von der Ehre zur Schande ist, auch buntgefleckt sein, zu seiner Schande, damit man ihn gleich als Kebskind erkennen könnte.

6) Endlich sind nun auch besonders in der Poesie des 13. Jahrh. die Fälle nicht selten, wo Tiereigenschaften aus dem Physiologus ohne eine bildliche Anwendung angeführt werden. Wenn diese bloss erzählende oder beschreibende Anführung der naturgeschichtlichen Züge auch nicht dasselbe Interesse beanspruchen kann, wie die bisher betrachteten Arten der allegorischen Verwendung, so sind doch auch Stellen dieser Art wenigstens als weitere Belege für die Verbreitung dieser Dinge beachtenswert. So werden die todtgeborenen Jungen des Löwen im 43. Abschnitt des Freidank aufgeführt, welcher Abschnitt überhaupt eine unordentliche Zusammenstellung tiergeschichtlicher Einzelheiten ist, darunter auch noch einige weitere aus dem Physiologus: Strauss, Charadrius, Biber, (Schnelligkeit des Leoparden); ausführlicher und mit mystischer Anwendung Rebhuhn und Pelikan. Den Panther finden wir im Nibelungenlied,[1] wo es bei Beschreibung der Jagdausrüstung Siegfried's heisst, sein Köcher sei mit einer Pantherhaut überzogen gewesen, durch die süeze, wegen des süssen Geruchs. (Vgl. Konr. Hofmann, Zur Textkritik des Nibelungenliedes S. 69.) Aber auch vorher schon wird der Panther in bloss beschreibender Weise im Alexander[2] verwendet; in der Beschreibung des wunderbaren, aus Gold gebildeten Kunstwerks der Königin Candace, eines Tierbilds, heisst es, dieses habe auch von Zeit zu Zeit gebrüllt mit der Stimme eines Panthers, wobei ihm ein Atem aus dem Munde geströmt sei, süsser als Weihrauch. An einer

---

[1] Str. 894 Lachmann: Von einem panteltiere (nach Hofmann's Conjectur statt pantel) was dar über gezogen ein hût durch die süeze.

Holtzmann Str. 961: ein hût von einem pantel dar über was gezogen durch rîcheit unt durch süeze.

[2] V. 6024 ff. nach der Strassb.- Molsheimer Handschrift.

frühern Stelle dieses Gedichts[1] wird unter den Seltenheiten, welche die Königin dem Alexander schickte, auch ein Einhorn genannt, dass nur mit einer Jungfrau gefangen werden könne und den Karfunkel in sich trage. Diese beiden Tiere des Physiologus finden sich unter einer Anzahl anderer fabelhafter Tierbeschreibungen auch in der Weltchronik des Rudolf von Ems.[2] Das Einhorn wird hier sehr abenteuerlich beschrieben, wie ähnlich bei einigen Alten: es hat den Leib eines Pferds, Hirschhaupt, Elephantenfüsse, einen Schwanz wie ein Schwein, und mitten auf der Stirne ein Horn reht als ein glas. Nur mit einer reinen Jungfrau kann man es fangen, der es sein Haupt in den Schoss legt; ist aber die betreffende keine reine Jungfrau, sondern will sich nur dafür ausgeben, so durchsticht das Einhorn sie mit seinem Horn. Dem Panther folgen hier die Tiere desshalb nach, weil sein süsser Atem die Kraft hat, kranke Tiere zu heilen; dieser süsse Geruch kommt aber daher, weil der Panther sich nur von den reinsten Wurzeln nährt. Eine Beschreibung des Panthers, dem seiner Schönheit und seines süssen Geruches wegen die Tiere nachfolgen, ist auch in Reinaerts Historie V. 5455 ff. gegeben (worauf Martin in seiner Ausgabe des Reinaert in der Einleitung S. XLIV aufmerksam macht). Den heilkräftigen Karfunkelstein unter dem Horn des Einhorns kennt auch Wolfram von Eschenbach:[3] unter den Mitteln, die erfolglos versucht werden, um die Wunde des Gralkönigs Anfortas zu heilen, ist auch das Herz des Einhorns und „der Karfunkelstein auf desselben Tieres Hirnbein, der da wächst unter seinem Horne;“[4] auch das Blut des Pelikans, das

[1] V. 5578 ff. Im gleichen Gedicht V. 4362 ff. eine Beschreibung des Elephanten, worin von unsern Dingen der Zug vorkommt, dass er keine Kniegelenke habe, also, wenn er falle, nicht mehr aufstehen könne; und V. 5143—56 eine Schilderung des Phönix als eines einzigen Vogels, aber ohne Erwähnung der Verbrennung.

[2] Die Stelle nach der Strassburger Hdschr. in Graff's Diutiska I. S. 58 f.

[3] Parzivâl IX. 1482 ff. (482, 12 ff. L.) Auch im Wartburgkrieg Str. 85 wird dieser Stein erwähnt.

[4] Als Wappentier kommt das Einhorn auch schon bei Ulrich von Liechtenstein vor. (Frauendienst ed. Lachmann, S. 482, 27 ff.) In dem

doch die Kraft hat, dessen todte Junge wieder lebendig zu machen, wenden sie vergeblich auf des Königs Wunde an. Der im Feuer lebende Salamander wird nicht selten erwähnt, auch in Zusammenstellung mit drei andern Tieren, die in und von den andern Elementen leben, wie er im Feuer; z. B. bei Freidank:[1]

Ez sint viere gotes geschaft, der leben diu sint wunderhaft.
Salamandrâ spîsit sich mit viure, das ist wunderlîch.
Gamâlîôn des luftes lebet, der herinc wazzers, swâ der swebet;
der scher sich niwan erde nert.

So auch in dem früher besprochenen provenzalischen Traktat, Naturas d'alcus auzels e d'alcunas bestias: Talpa . . . vieu de pura terra; pluvier vieu de pur aire del cel; salamandra vieu de pur foc, e de son pel fa hom un drap que foc nol pot cremar; eranh vieu de pur' aiga. Dessgleichen im Waldensischen Physiologus, s. oben S. 154. Aus einem Gespinnst oder wie hier aus der Haut des Salamanders hergestellte unverbrennliche Stoffe werden auch sonst nicht selten erwähnt.[2] — In Wolfram's Willehalm (364, 11 ff.) wird der Wappenrock des Heidenkönigs Ehmereiz als aus

---

phantastischen Turnier, das Ulrich als König Artus veranstaltet, trägt der Ritter Ott von Mîssouwe das Einhorn als Abzeichen auf Schild und Waffenrock. Es war überhaupt im Mittelalter als Wappentier sehr häufig. Der Freiherr von Lassberg bemerkt einmal in einem Brief an Uhland (Briefwechsel S. 48), dass viele Thurgauische Familien Einhorne im Wappen führten, wesshalb er auch den Dichter Dietmar v. Aist, dem der Manessische Codex ein solches Wappen gibt, dem Thurgau zuweist. So hatte auch in England z. B. die Familie Chaucer ein Einhorn im Wappen (s. die Ausg. Chaucer's von Morris I. S. 45). Jetzt ist es bekanntlich englisches Wappentier.

[1] 38. S. 109, 14 ff. in W. Grimm's Ausgabe. Grimm citirt dazu eine entsprechende Stelle aus Reinbot's Georg, 3874—80. — Auch die Meinung, dass das Chamäleon bloss von der Luft lebe, findet sich schon bei den Alten; Ovid, Metam. XV. 411 f.:

Id quoque, quod ventis animal nutritur et aura,
Protinus adsimulat tactu quoscumque colores.

[2] S. z. B. Parzivâl XV. 54 ff. (735, 23 ff. L.) und 694 f. (757, 4 f.) XVI. 771. (812, 21 L.) Vgl. auch das Gedicht vom Priester Johann aus dem 14. Jahrh., V. 341 ff. (Haupt und Hoffmann, Altdeutsche Blätter I. S. 317.)

einem so wundersam glänzenden Pfellel hergestellt geschildert, dass ein Strauss all seine Eier mit diesem Glanz hätte ausbrüten können (wie sonst mit dem Blick seiner Augen). Die Verbrennung und Verjüngung des Phönix wird im Parzivâl[1] mit dem Gral in Verbindung gebracht, wie letzterer ja auch dem Menschen, der ihn ansieht, das Leben und jugendliche Kraft erhält. In dem Gedicht vom Priester Johann erwähnt dieser (V. 116 ff.) unter andern wunderbaren Geschöpfen, die in seinem Lande leben, auch den Phönix mit seiner Verbrennung. In Rudolf's von Ems Weltchronik[2] wird die Geschichte auf eine fabelhafte asiatische Völkerschaft übertragen: Wenn diese Menschen ein hohes Alter erreicht haben, so verbrennen sie sich, um aus dem Feuer verjüngt wieder zu erstehen. In der altfranzösischen Poesie finden wir die Geschichte vom Phönix z. B. im Parthonopeus de Blois,[3] und zwar seltsam mit Zügen vom Salamander und vom Adler verquickt. Zuerst heisst es, er lebe auf einem Berg in einem immer brennenden Feuer, das ihn jung erhalte und erfrische; es ist eigentlich ein Widerspruch, wenn dann daran anschliessend weiter erzählt wird, wie er, wenn er sehr alt geworden, sich verjünge: er macht zuerst ein grosses Feuer aus Spezereien, fliegt darauf zum Himmel empor, wo er sich entzündet, lässt sich dann zur Verbrennung herunter

---

[1] IX. 1088 ff. (469, 8 ff. L.): von des steines kraft der fênîs verbrinnet, daz er z'aschen wirt: diu asche im aber leben birt. sus rêrt der fênîs mûze sîn unt gît dar nâch vil liehten schîn, daz er schoene wirt als ê.

[2] Nach der Strassburger Hdschr. in Graff's Diutiska I. S. 52.

[3] Citirt von Hippeau in seiner Ausgabe des Bestiaire de Guillaume, S. 59:

Enter uns mons est abitans, U tos dis est li fus ardans.
En cel fu se rajovenist E ses penes i rafrecist.
A grant mervelle vit ses cors; Plus est el fu qu'il n'est de fors;
Il ne keuve, ne ne fait nis; Mais quant il est moult enviellis,
Un moult grant fu d'especes fait, E puis volant vers le ciel vait.
De la calor d'amont esprent, E puis en son atrait descent.
Ilueques art en son atret, E quant la flame s'entresvet,
De cele cendre e de cel feu Revient un fenis en ce leu.
Al nueme jor est reformés; Et puis vit longuement asses,
Et se contient de tel maniere Comme li autres fit ariere.

und entsteht dann wieder aus der Asche. In der Divina Commedia [1] wird die Sage offenbar in Nachahmung von Ovid Metam. XV. 392 ff. erzählt, bei der Schilderung, wie in der siebenten bolgia von Malebolge die Sünder von Schlangen gepeinigt werden: wenn eine Schlange einen sticht, so entzündet er sich und verbrennt zu Asche, um daraus zu neuen Qualen wieder zu erstehen, gleichwie der Phönix u. s. w. Auch die Entstehung der Perle aus der von der Muschel eingesogenen Kraft der himmlischen Gestirne verwendet Dante einmal.[2] Im Parzivâl[3] lesen wir, wie Gahmuret durch Verrat sein Leben verlor, indem sein diamantner Helm, da er ihn abgelegt, heimlich mit Bocksblut erweicht wurde.[4] Der Meissner behandelt in einem besondern Gedicht[5] ausführlich die Natur des Strauss, Phönix und Pelikan, mit heftiger Polemik gegen Darstellungen, welche dieselben anders als er auffassen: Wer sang, dass der Strauss seine Eier drei Tage lang ansehe (um sie so auszubrüten), dass der Phönix sich verbrenne und wieder lebendig werde, dass der Pelikan seine Kinder tödte, der hat gelogen. Darauf wird zunächst die Natur des Strauss nach dem Physiologus erzählt, wie er seine Eier legt, wenn er den Stern „Virilic“ sieht, wie er dieselben dann in den heissen Sand vergräbt, wo sie von der Sonnenhitze ausgebrütet werden, während er sie vergisst. Wenn der Phönix alt ist, so verbrennt er sich; aus der Asche entsteht aber dann nicht wieder der nämliche, sondern ein neuer Phönix. Der Pelikan hat Feindschaft mit der Schlange, welche letztere ihm seine Jungen tödtet; wenn dies der Pelikan wahrnimmt, so wälzt er sich im dicken Pfuhl und lässt den Schlamm an sich trocknen, um so gefahrloser mit der Schlange

---

[1] Inferno XXIV. 97 ff.

[2] Sonetto 35 (nach d. Ausg. des Canzoniere von Fraticelli: Chi guarderà giammai . . .):

fu' io così ratto
In trarre a me 'l contrario della vita,
Come virtù de stella margherita.

[3] II. 1400 ff. (105, 16 ff. L.)

[4] Vgl. auch MSH. II. S. 202: der von Bûwenburc III, Str. 3.

[5] MSH. III. S. 100 f. (XII).

kämpfen zu können; er tödtet diese, wäscht sich dann rein, fliegt zu seinem Neste und belebt die todten Jungen wieder mit seinem Blute. Dass die Jungen von der feindlichen Schlange getödtet werden, wird auch schon in jüngern griechischen Physiologis erzählt; im Übrigen scheint aber die hier gegebene Darstellung seltsam mit der Erzählung vom Hydrus verwirrt zu sein. Schliesslich fügt der Dichter noch eine Auslegung der Geschichte vom Pelikan an: Pelikan = Christus, Schlange = Teufel. Zu Strauss und Phönix wird keine Deutung gegeben. Boppe[1] erzählt in einem Gedicht, wie seine vrouwe eine Reihe von unmöglichen Leistungen von ihm verlangte, darunter auch, dass er ihr folgende Tiere herbeischaffen solle, damit sie sehen könne, ob es wahr sei, was man von ihnen erzähle (nämlich eben die Dinge aus dem Physiologus): Phönix, Salamander, Hydrus, Strauss, Löwe, Basilisk, Pelikan. Vom Gesang der Sirenen spricht einmal Chaucer[2] mit ausdrücklicher Berufung auf den Physiologus. — Der Zug vom Fuchs, der sich todt stellt, fand auch Eingang in eine der jüngern Branches des Roman du Renart.[3] Renart wird im Zweikampfe mit Chantecler von diesem besiegt und stellt sich schliesslich todt, um weiterer Gefahr und der Todesstrafe zu entgehen.

(Et Renart fait semblant de mort,
Qu'il ne se crolle ne remue.
Ainz tint la bouche close et mue
Que voiz n'aleine n'en issi.)

Der Sieger zieht ihn am Schwanz in eine Grube, und Alle lassen ihn für todt liegen und entfernen sich. Nachher aber kehren der Rabe und die Krähe allein zurück, um von seinem

---

[1] MSH. II. S. 385. (VIII.)

[2] Nonne Prestes Tale, V. 449 ff. (citirt bei Morris, Old Engl. Miscell. S. VIII):

. . . and Chaunteclere so free
Sang merier than the mermayde in the see;
For Phisiologus seith sikerly,
How that thay singen wel and merily.

[3] Branche XVII nach Martin's Ausgabe, V. 1380 ff. (Méon 30054 ff.) Martin bemerkt in seinen Observations S. 88, dass diese Branche im 13. Jahrh. sehr beliebt war.

Fleisch zu fressen; er wartet ruhig, bis sie sich auf ihn setzen; da schnappt er nach dem Raben Rohart, reisst ihm einen Schenkel aus und geht damit davon. Vgl. dazu auch die mittelniederländische Reinaerts Historie, V. 3564 ff. — Zum Schluss noch einige altspanische Stellen. Im Poema de Alexandro wird bei der Beschreibung von Babylon auch von den dort vorkommenden Edelsteinen gesprochen. So wird vom Diamant erzählt, kein Eisen mache einen Eindruck in ihn, und er könne nur mit Hilfe von Bocksblut gespalten werden;[1] die schützende Kraft gegen schädliche Einflüsse wird ausser dem Diamant auch dem Granat beigelegt.[2] Weiter wird an dieser Stelle die Entstehung der Perle aus dem Thau erwähnt als eine feststehende Wahrheit, da ja St. Isidor das sage, der sich auf die Sache verstand.[3] Es wird auch eine piedra del idropico erwähnt (Str. 1311), die aber nur im Namen an den Physiologus erinnert, während die geheimen Kräfte, die ihr beigelegt werden, weder mit dem Physiologus noch mit dem Namen etwas zu thun haben. Str. 1815—18 wird vom Fang des Elephanten erzählt, der dadurch bewerkstelligt wird, dass man den Baum umsägt, an den er sich zu lehnen pflegt. Eine etwas komisch berührende Anwendung erfährt die eine Eigenschaft der Schlange: Nachdem das Heer beim Zug durch eine Wüste viel vom Durst gelitten hat, finden sie endlich eine Quelle, die aber von vielen Schlangen umlagert ist, die den Zugang lebensgefährlich machen. Die Soldaten wollen sich aber nicht mehr zurückhalten lassen, und setzen sich der Gefahr aus; da erinnert sich zum Glück der König, como era sabedor è bien letrado etc., dass die Schlangen solche Art an sich haben (Str. 1998), „dass sie alle einen nakten Menschen frei passiren lassen;

---

[1] Str. 1309: Adiamant en que fierro nunca faz sinnal,
Con sangre de cabrito se fiende, non con al.

[2] Str. 1324: El adiamant seguda todas veras pavores,
Aquienna tien consigo nol nuecen pesones.

Str. 1308: Alli son las garnates por natura calientes,
Que sacan los demonios e segudan las serpientes.

[3] Str. 1314: Del rocio-s cria, paraula verdadera,
Ca assi lo diz Sant Esidro que sopo la materia.

sie haben selbst vor einem sehr grossen Feuer keine grössere Furcht; so steht es geschrieben, es ist sichere Wahrheit". Alexander befiehlt also, sie sollen sich ausziehen, und sie „paráronse en carnes, quales fueron nacidos". Die getäuschten Schlangen verführen nun zwar in ohnmächtiger Wut ein fürchterliches Zischen, können ihnen aber wirklich nichts thun. Späterhin (Str. 2311 u. 12) wird auch noch die Geschichte vom Phönix erzählt, und zwar mit dem Zug, dass aus der Asche zuerst ein Wurm entstehe; auch hier fehlt am Schluss die Versicherung nicht: esto es cosa vera.[1] — Der Erzpriester von Hita führt einmal den Zug von der Turteltaube in in seiner Art an: Str. 731 sagt die kuppelnde Trotaconventos zur Doña Endrina, sie werde doch nicht in so jungen Jahren als Wittwe allein und ohne Genossen bleiben wollen, wie die Turteltaube. — Juan de Mena sagt an einer Stelle seines Labyrinths,[2] die Mutter des Lorenço d'Avalos habe über dem Leichnam ihres Sohnes so geklagt, wie die Löwin über ihrem todtgebornen Jungen. An einer spätern Stelle dieser Dichtung[3] wird in einer Aufzählung von Dingen, denen man Zauberkraft zuschrieb, auch das Mark des Hirsches genannt, der durch Verschlingen einer Schlange sich verjünge; ferner der Adlerstein und die Phönixasche.

---

[1] Sanchez in der Einleitung seiner Ausgabe (S. XXXI) meint in heiliger Entrüstung, der Dichter spreche vom Vogel Phönix „con tanta satisfaccion, como si la hubiera criado en su gallinero, y no fuera del todo fabulosa".

[2] La quinta órden, Mars, copla 207 (folio 71ª der Ausgabe von 1534, Sevilla):

> Assi lamentava la pia matrona
> al hijo querido que muerto tu viste,
> haziendo encima semblante de triste
> como al que pare haze la leona.

[3] La septima órden, Saturno, copla 241, u. 244. (fol. 83ᵇ.) In dem dieser alten Ausgabe beigedruckten Commentar wird bemerkt, dass diese ganze Zusammenstellung mit geringen Zuthaten aus Lucan, Phars. VI entnommen sei.

3. DIE SYMBOLIK DES PHYSIOLOGUS IN DER CHRISTLICHEN KUNST.

Während die christliche Tiersymbolik in der ältesten Zeit sich an die Symbole der heiligen Schrift gehalten hatte, unter gestaltender Einwirkung antiker Bildwerke,[1] werden im Mittelalter mit der zunehmenden Beliebtheit des Physiologus auch die bildlichen Darstellungen seiner Symbole, in Stein gehauen an den Aussenseiten oder im Innern der Kirchen, auf deren Glasfenstern, in Wandgemälden in Kirchen und Klöstern, oder auch an kirchlichen Gerätschaften immer häufiger. Welchen Grad dies schon in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. erreicht hatte, zeigt die oft angeführte Klage des Abts Bernhard von Clairvaux darüber, Epist. ad Guillelm. Abbat. c. 12: Ceterum in claustris coram legentibus fratribus quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas et formosa deformitas? Quid ibi immundae simiae? quid feri leones? quid monstruosi Centauri? quid semi-homines? quid maculosae tigrides? quid milites pugnantes? quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis. Ibi bestia praefert equum, capram trahens retro dimidiam; hic cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum ubique varietas apparet, ut magis legere libeat in marmoribus, quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando. Proh Deo! si non pudet ineptiarum, cur vel non piget expensarum? Diese Stelle zeigt uns aber, dass also schon damals solche Darstellungen sich keineswegs auf das dem Physiologus Entnommene beschränkten, sondern, wenn wir den Bericht als buchstäblich zuverlässig annehmen dürfen, daneben auch andere fabelhafte Dinge ebenso dargestellt wurden, was schon darauf hinweist, dass manche der darstellenden Künstler sich der ursprünglichen Bedeutung

[1] Vgl. Heider, Tiersymbolik, S. 11 ff. Piper, Mythologie der christlichen Kunst.

auch der wirklich aus dem Physiologus stammenden Symbole nicht mehr bewusst waren. — Wir wissen gerade aus dieser Zeit, dass ein Zeitgenosse des h. Bernhard, der Abt Suger von St. Denis, „auf den nach seiner Angabe gefertigten Glasfenstern symbolische Vorstellungen, und unter diesen auch einige der vom h. Bernhard so heftig gerügten Tiersymbole, wie z. B. den Löwen, anbringen“ liess, deren symbolischer Sinn durch darunter angebrachte Worte angegeben war; s. Heider, Tiersymbolik S. 5. — Eine spätere Klage eines anonymen englischen Cisterciensers aus dem 13. Jahrh. führt Pitra Spicil. Solesm. III. S. LXXIII an, aus der ebenfalls hervorgeht, dass die Darstellung phantastischer Tiere schon einen viel weitern Umfang erreicht hatte, als dass nur die Symbole des Physiologus dargestellt worden wären.

Die weitere Entwicklung hat Heider in seinem citirten Schriftchen anschaulich geschildert, wonach die Hauptdaten hier folgen sollen.[1] Diese Art von Symbolik kommt vorwiegend in der romanischen Kunstperiode vor, wo die Kirchenbauten von Mönchen ausgeführt wurden; sie verliert sich dagegen mehr und mehr, nachdem die kirchliche Baukunst in die Hände der Laien übergegangen war, in der Zeit, wo die gothischen Bauten entstanden. Von da an zeigt sich in den bildlichen Darstellungen entweder mehr eine historische Auffassung der biblischen Geschichten, oder aber in der Symbolik ein freieres Walten der Phantasie mit den traditionellen Typen. Es mag auch in dieser spätern Zeit „mit dem Sinn und der Vorliebe für die frühere Symbolik auch das Verständnis derselben verloren gegangen sein“. Diese spätere Symbolik trägt dann häufig den Charakter der Äusserlichkeit und Zufälligkeit, „während der Charakter der Symbolik der romanischen Kunst eben in einer in hergebrachten Traditionen und Glaubenssätzen vermittelten Angemessenheit des Symbols zum Gegenstande beruht“.

Zum Einzelnen übergehend, stelle ich nun zusammen,

---

[1] Eine hübsche populäre Darstellung gibt Koloff in seinem Aufsatz: „Die sagenhafte und symbolische Tiergeschichte des Mittelalters“, in Raumer's Histor. Taschenbuch.

was mir aus den mir zugänglichen Schriften kunstgeschichtlichen Inhalts, die den Gegenstand berühren, von wirklich auf den Physiologus zurückgehenden symbolischen Darstellungen der einzelnen Tiere bekannt geworden ist.[1] Auf die Darstellungen einzelner dieser Tiere, wie des Löwen, in anderer Bedeutung, nach der strengern, direkt an die heil. Schrift anknüpfenden Symbolik, konnte dabei natürlich nur verwiesen, nicht näher eingegangen werden, so wie auch die entweder bloss dekorativen oder ganz phantastischen Tierbilder für uns ausser Betracht fallen.

Im Anschluss an die zweite Eigenschaft des Löwen im Physiologus findet sich sehr häufig ein liegender Löwe mit erhobenem Kopf und geöffneten Augen, was das Schlafen mit offnen Augen darstellen soll, über den Portalen mittelalterlicher Kirchen aus dem 10. bis 13. Jahrh., als „Wächter des Heiligtums". (Vgl. Heider im Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen, 1850, 2. Bd. S. 553.) In Heider's Schrift über Tiersymbolik ist S. 34 ff. eine Reihe von Beispielen mit Verweisung auf die betreffenden Publikationen aufgezählt; z. B. am St. Stephansdom in Wien, am Dom zu Mainz. S. 15 erwähnt Heider auch Darstellungen eines schlafenden Löwen zu Füssen der h. Maria mit dem Jesuskinde, was auch hierher zu gehören scheint. — Die Darstellung der dritten Eigenschaft findet sich z. B. auf einem Glasgemälde aus dem 13. Jahrh. in der Kathedrale St. Etienne zu Bourges, das die Auferstehung Christi darstellt, umgeben von kleinern symbolischen Bildern, darunter neben Symbolen aus dem Alten Testament das Bild des Pelikans und des Löwen, der sein Junges erweckt. (Heider nach Cahier et Martin, Vitreaux de Bourges.) Aus dem Liber Pontificalis des Anastasius Bibliothecarius führt Pitra Spicil. Solesm. III. S. 627 als Nr. 465 von Gregor IV. an: vestem cum leonibus, habentem

[1] Nachbildungen von den Bildern in den Physiologushandschriften findet man in Cahier's Mélanges d'Archéologie, aus latein. und franz. Handschriften, und in Karajan's Ausgabe des deutschen Physiologus in Reimprosa.

resurrectionem Domini.[1] — (Über anderweitige Darstellungen von Löwen, die den Physiologus nichts angehen, s. das Schriftchen von Heider.)

Der Panther wird in den Abbildungen der Handschriften zum Teil recht eigentümlich dargestellt; in der deutschen Handschrift (s. bei Karajan) hat er eine pferdeähnliche Gestalt. Im Übrigen bemerkt Heider (Archiv S. 555): „Eine Kunst-Anwendung ist nicht bekannt; übrigens ist auch bei vielen der mittelalterlichen Kunstgebilde teils die Darstellungsweise so unbehilflich, teils auch bei solchen Tieren, welche ausser dem Kreise der täglichen Umgebung waren, so sehr der bildenden Phantasie anheimgegeben, dass sich oft kaum mit einiger Sicherheit diese Tiere bestimmen lassen“.

Ein Pelikannest, über dem der Pelikan sich die Brust öffnet und das Blut auf die todten Jungen fliessen lässt, wurde gern als Symbol oben an Krucifixen angebracht. Lévesque de la Ravallière (Poésies du Roi de Navarre, 1742, Bd. 2, S. 158) bemerkt: „L'allégorie, ou plutôt le symbole du Pelican, devint commun au tems de saint Louis, on le voit en sculpture en plusieurs médaillons au portail de la sainte Chapelle à Paris“. Auf der Casula des h. Dominicus, zu Toulouse, ist reihenweise abwechselnd mit dem Bild des Pfaus mit entfaltetem Rad der Pelikan dargestellt, der sich in die Brust pickt, mit zwei Jungen. (Cahier, Mélanges II. S. 260 f. und planche 37.) Heider, Archiv S. 576: „Oft ist auch der Opfertod Christi mit seiner Auferstehung durch die vereinigte Darstellung des Pelikans mit dem Phönix zur Anschauung gebracht, wie am Portal der Magdeburger Kirche“. (Etwa um 1270.) Vgl. auch Piper, Mythol. d. christl. Kunst S. 463, nach dessen Angabe die gleiche Zusammenstellung sich auch am Hauptportal der Lorenzkirche zu Nürnberg findet. (Über Darstellungen des Pelikan in anderm Sinn s. Heider im Archiv.)

---

[1] Es liessen sich aus diesem Lib. Pont. noch mehr Gewänder mit Tierfiguren anführen, als die von Pitra bemerkten Beispiele vom Löwen und Einhorn; da aber die symbolische Beziehung in den meisten Fällen zweifelhaft erscheinen kann, so soll auch kein besonderer Wert darauf gelegt werden.

Das Bild des Phönix in der christlichen Kunst ist sehr alt. Darüber hat ausführlich Piper a. a. O. gehandelt. S. 458 f. erwähnt er die Darstellungen desselben auf altchristlichen Sarkophagen, in Verbindung mit dem Palmbaum, und bemerkt dazu: „Die Bedeutung des Phönix an dieser Stelle wird in den angeblichen Akten der Cäcilia erklärt, bei Gelegenheit des Grabmals, welches sie dem Maximus errichtet haben soll, der von dem Märtyrer Valerian unter Hinweisung auf das Beispiel des Phönix zur Überzeugung von der Auferstehung geleitet und dann selbst Märtyrer geworden war: sie liess in seinem Sarkophag, heisst es da, einen Phönix einhauen, um den Glauben dieses Märtyrers vor Augen zu stellen, der durch das Beispiel des Phönix sich hatte belehren lassen, er werde der Auferstehung teilhaftig werden". S. 459 f. bespricht Piper ein Wandgemälde, „welches in einer i. J. 1812 entdeckten altchristlichen Kapelle bei den Thermen des Titus eine Nische über dem Altar einnimmt". Es stellt die h. Felicitas mit ihren sieben Söhnen dar, zu beiden Seiten je ein Palmbaum, auf deren einem ein Vogel sitzt „mit einem Nimbus um den Kopf und Strahlen; dieser Vogel sieht zwar wie ein Ibis oder Storch aus, soll aber doch wahrscheinlich der Phönix sein". S. 460 erwähnt er eine Darstellung der Taufe Christi auf einer alten Glasscherbe, mit dem Phönix auf der Palme, hier wohl als Sinnbild der geistlichen Wiedergeburt aus der Taufe. S. 460 f. werden ähnliche Darstellungen in den grossen Mosaiken der Basiliken von Rom besprochen, mit Angabe von Publikationen, wo Abbildungen davon zu finden sind. „Ein solches Bild ist zuerst ausgeführt in der Kirche S. Cosma e Damiano unter Felix IV. (525—30.)" Vom Anfang des 13. Jahrh. an bleibe in entsprechenden Darstellungen der Phönix auf dem Palmbaum gewöhnlich weg; dagegen wird S. 462 bemerkt, dass er sich in den Mosaiken an der Tribüne der Laterankirche (1291) noch finde. Hier ist eine Darstellung des himmlischen Jerusalems als einer Stadt, deren Thore ein Cherub, deren Zinnen die Apostel Petrus und Paulus hüten; „in der Mitte der Stadt erhebt sich ein Palmbaum, und auf dem Gipfel desselben steht der Phönix". Es folgen dann die schon erwähnten Zu-

sammenstellungen von Phönix und Pelikan. Auf einem Gemälde des 14. Jahrh. (s. S. 464), Kölnische Schule, die heil. Jungfrau auf dem Throne darstellend, im Privatbesitz, ist der Phönix (dazu Pelikan, Einhorn und Löwe) als Symbol der Geburt Christi angebracht, mit den Worten: hanc per figuram noscas castam genituram. Ebenso ist ein Bild aus dem Ende des 15. Jahrh. in der Lorenzkirche zu Nürnberg, sowie dieselbe Darstellung in der Sebaldskirche: Geburt Christi, mit denselben vier Tiersymbolen: Phönix und Einhorn für die Menschwerdung, Pelikan und Löwe für Tod und Auferstehung. Phönix und Pelikan sind ferner an den Chorstühlen im Münster zu Basel aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. angebracht; s. S. 465, wo noch andere Beispiele erwähnt werden; noch in einem Werk des 17. Jahrh., am Allerheiligenaltar im Dom zu Trier, finden sich auf Seitenbildern über David und Moses der Pelikan und der Phönix.

Darstellungen des Fuchses nach dem Physiologus scheinen in der mittelalterlichen Kunst nicht vorzukommen, obwohl sonst vom 13. Jahrh. an andere Darstellungen desselben beliebt werden, die ebenfalls „den Gedanken der Verlockung und Täuschung“ ausdrücken sollen, aber auf die Tierfabel zurückgehen. (S. Heider, Archiv S. 571.)

Kunstdarstellungen des Einhorns waren noch im 16. Jahrh. beliebt; darüber ist zunächst eine von Heider (S. 557) citirte Stelle aus Didron's Annales I. S. 76 zu vergleichen: „On trouve vers le XVIe siècle des représentations du mystère de l'Incarnation sous l'allégorie d'une chasse (celle de la licorne). La bête est lancée par deux paires de limiers accouplés, que suit un ange sonnant du cor, et la licorne (figure de Jésus-Christ) se jette dans le sein de la Vierge, qui l'attend assise. Les deux paires de chiens sont la Miséricorde et la Paix (Ps. 84, 11), le piqueur ailé est l'archange chargé de l'Annonciation“. — Als Symbol der Keuschheit ist das Einhorn auf einem Gemälde von Moretto (c. 1530) zu Füssen der h. Justina liegend dargestellt, in der Gestalt eines weissen Pferdes mit einem Horn auf der Stirne. (In der Belvederegalerie zu Wien.) Auch auf kirchlichen Gewändern wurde das Einhorn dargestellt; Pitra führt aus Anastasius Biblio-

thecarius von Gregor IV. an: vestem de olovero cum gryphis et unicornibus. Was die Art der Darstellung dieses Tiers betrifft, so bemerkt Koloff in seinem angeführten Aufsatz noch (S. 227), es werde im 14. Jahrh. gewöhnlich als Schimmel dargestellt; „im 15. Jahrh. ist es ein sanftes, ruhig einherschreitendes Tier, das immer noch viel vom Pferde, aber einen stärkern Bart und Familienverwandtschaft mit dem Bock hat; Cuvier, in seinen Anmerkungen zum 8. Buch des Plinius, hält diese Einhornbilder für lauter Verdrehungen des Nashorns“.

Die Darstellung des Elephanten fand nach Heider (Archiv S. 563) in die Kunst wenig Eingang; er ist der Ansicht, dass er dann, soweit er überhaupt symbolische Bedeutung haben solle, immer als Symbol der Keuschheit zu fassen sei, bemerkt aber dabei mit Recht, dass es, soweit Tierbilder auf kirchlichen Gewändern in Betracht kommen, zweifelhaft sei, ob sie hier symbolische Bedeutung haben, oder dem Gewand nur „den Charakter der Würde und des Reichtums geben“ sollen. Häufler (Archiv S. 593) erwähnt: „Auf der Casula zu Gös (bei Leoben) im 11. Jahrh. sind nebst andern Tierbildern auch Elephanten mit Türmen auf dem Rücken, vielleicht als ein Sinnbild der gegen die feindliche Macht des Bösen gerüsteten Klugheit und Tugend zu sehen“. Es fragt sich aber sehr, ob wir es nicht auch hier mit einer bloss dekorativen Darstellung zu thun haben. — Bemerkenswert ist noch die Darstellung in der deutschen Physiologushandschrift, die beiden Elephanten mit der Mandragora, die seltsam als stehender menschlicher Rumpf gebildet ist, aus dessen Hals ein Gewächs emporspriesst.[1]

Über Sirenenbilder in der christlichen Kunst hat Piper (a. a. O. S. 377 ff.) gehandelt. Häufig werden sie in und an Kirchen angebracht, als Sinnbild der Versuchung. Nicht selten finden sich auch Darstellungen von Sirenen mit Fischen in der Hand, ebenfalls in gleichem Sinne; diese Fische werden als Symbol „der durch die Verlockung des Teufels befangenen

---

[1] Bochart I. S. 772 f. hat die Zeugnisse der Alten zusammengestellt, wonach die Mandragora ἀνθρωπόμορφος sei, eine Ansicht, welche auch die rabbinische Tradition aufnahm.

Christen" betrachtet. (Heider im Archiv S. 559 ff. und Piper S. 389, wo Beispiele und Publikationen angeführt sind.) Auch an Kirchenstühlen des 13.—15. Jahrh. (Piper S. 391 f.) finden sich Darstellungen von Sirenen, bald in einem Fisch-, bald in einen Vogelleib auslaufend.

Auch schiessende Kentauren finden sich an Kirchenstühlen und innerhalb der Kirchen nicht selten (Piper S. 395 ff.), nach Piper's Auffassung ebenfalls als „ein Bild der Versuchungen, welche das unbewachte Herz treffen". Heider (S. 560) führt Beispiele an, wo Kentauren „in einer Reihe mit andern Tieren dargestellt" sind, „welche zusammen die dem Menschengeschlecht feindlichen Mächte vorstellen". Man sieht, dass dies nicht ganz der symbolischen Bedeutung dieser Fabelwesen im Physiologus entspricht. Fast eher könnte man von letzterer noch eine Nachwirkung in den von Piper (S. 401 f.) erwähnten satirischen Darstellungen an Chorstühlen im Münster zu Basel, aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrh., sehen: „an den Rückenbrettern der hintersten Reihe, in den obern Bogenfüllungen erscheinen unter andern abenteuerlichen Gestalten meist Centauren, die am Vorderleib als Bischöfe, zechende Mönche und Caricaturen von Nonnen gestaltet sind".

Erwähnt werden muss noch, wie dann im spätern Mittelalter verschiedene Tiere des Physiologus auch als Symbole in die allegorischen Darstellungen der Tugenden und Laster aufgenommen wurden. Über diese symbolischen Darstellungen der Haupttugenden und -Sünden überhaupt hat Häufler im Archiv f. österr. Geschichtsquellen 1850, 2. Bd. S. 583 ff. gehandelt. In älterer Zeit wurden mehr die Tugenden allein dargestellt, wofür Beispiele seit dem 9. Jahrh. angeführt werden; vom 12. Jahrh. an wird gern der Kampf der Tugenden gegen die Laster, alle in Gestalt gewappneter Frauen, und der Sieg der erstern dargestellt, so im Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg. Vom 13. Jahrh. an wird dabei schon reichere symbolische Ausschmückung angewandt. So führt Häufler an, dass an der Kirche zu Amiens zwölf Tugenden und zwölf Laster in dieser Weise dargestellt seien, die Tugenden mit Schilden mit Symbolen. Ferner: „In französischen Miniaturen des Ms. de Musée de Cluny sind aus dem Anfang des 14.

Jahrh. Tugenden und Laster als weibliche Wesen, auf symbolischen Tieren reitend und mit einander kämpfend dargestellt, wobei die Laster unterliegen". Daran schliesst sich denn, allerdings nur in der Schilderung mit Worten, ohne Bilder, aber gewiss im Hinblick auf die beliebten bildlichen Darstellungen dieser Art, die von Häufler a. a. O. aus einer Göttweiher Handschrift publicirte „Note wider den Teufel", aus dem 15. Jahrh., „eine Schilderung der sieben Haupttugenden und Sünden, wobei sowohl jede Tugend als auch jede Sünde auf einem symbolischen Tiere reitend und mit Helm, Schild und Wappenrock geschmückt erscheint, auf welchen ebenfalls ein christliches Sinnbild (meist ein Tier) zu sehen ist". Folgende der dabei verwendeten Symbole gehören dem Physiologus an: Die Demut kommt auf einem Panther, der mit seinem süssen Atem die andern Tiere an sich zieht, wie die Demut die Menschen zu den andern Tugenden. Die Keuschheit reitet auf einem Einhorn, das von einer keuschen Jungfrau sich fangen lässt, wie Christus der Herr von Maria. (Die Geduld trägt als Helmzeichen einen Schwan, der singt, wenn er sterben will, was die h. Martyrer bedeutet, die fröhlich und geduldig in den Tod giengen.) Die Liebe führt am Schild einen Pelikan, weil Christus aus Liebe mit seinem eigenen Herzblut die Menschen vom Tod der Verdammnis erlöst hat. Die Andacht reitet auf einem Steinbock (capella), der einen Berg nach dem andern hinauf steigt, wie der Andächtige von einer Tugend zur andern; am Rock hat sie einen Phönix, weil nach dessen Bild die Andächtigen ihr Herz im Feuer erneuern sollen. Dann von den Lastern: (Die Hoffart führt am Schild einen Adler, weil, gleichwie der Adler diejenigen Jungen verwirft, die nicht empor schauen, so die Hoffärtigen nur diejenigen ihrer Kinder lieben, die ihnen nacharten, und die demütigen geringschätzen.) Die Unkeuschheit hat eine Sirene am Schild: wie diese mit ihrem süssen Gesang Schiff und Leute ertränkt, so versenkt die Unkeuschheit Leib und Seele in die Verdammnis.

4. LETZTE NACHWIRKUNGEN DES PHYSIOLOGUS IN DEN JÜNGSTEN JAHRHUNDERTEN UND BIS IN UNSERE TAGE.

Mit dem Ende des Mittelalters hat auch unser Physiologus seine Rolle im Wesentlichen ausgespielt. Die neuere Zeit hatte keinen Sinn mehr für diese eigentümliche Art von Allegorie, die dem Geist des christlichen Altertums wie dem des Mittelalters so sehr zusagte. Dass aber trotzdem nun nicht jede Spur von ihm völlig verschwand, wird man gleichfalls begreiflich finden. Für die Erhaltung der naturgeschichtlichen Fabeleien wenigstens bildet auch in Ländern, die wie Deutschland und Frankreich ihre alte Literatur ganz vergessen hatten, die Naturgeschichtschreibung die Vermittlerin, die, wie früher hervorgehoben wurde, in ihren populärern Erzeugnissen selbst dann noch zäh an manchen von diesen Dingen festhielt, als die fortschreitende Wissenschaft längst den Stab darüber gebrochen hatte. In Folge davon wird denn auch gelegentlich noch dies und jenes davon als poetisches Bild verwendet. Aber auch die religiös-allegorische Bedeutung von manchen dieser Dinge wurde nicht ganz vergessen, sondern konnte sich noch durch Vermittlung der Geistlichen lebendig erhalten; in Kirchen wo noch ein oder das andere dieser Symbole in bildlicher Darstellung sich vorfand, mochten ja wohl auch die Prediger deren Bedeutung gelegentlich erwähnen. So ist es denn also ganz begreiflich, dass wir Einiges immer noch in der Literatur wie im Volksglauben und Volksmund nachwirken sehen. Und dass z. B. der Phönix zur Bezeichnung von Feuerversicherungen beliebt ist, das Einhorn als Schild für Apotheken, u. dgl. m., ist ja auch bekannt.

Zunächst nun noch einige Beispiele aus der neuern Literatur. Hier war es mir natürlich nicht mehr möglich, systematisch eine grössere Zahl von Beispielen zu sammeln, deren Aufhäufung am Ende auch weiter keinen besondern Zweck hätte. Ich gebe, was mir eben bei meiner Lektüre davon aufstiess, und dem Zweck, zum Zeugnis für die Fortdauer zu dienen, ja auch vollkommen genügen wird.

Um mit der deutschen Literatur zu beginnen,

so finden sich in Fischart's Gargantua mehrfache Spuren. Kap. 5 (S. 116 der 3. Ausg. v. 1590): . . . „die die Jungen durchs Maul wie die Wisel werffen solten". S. 126 heisst es von einem alten Junggesellen: „niemand truckt jhm mit tieffgesuchten Turteltaubenseufftzen die Augen zu". Kap. 9 (S. 196) wird der Adlerstein erwähnt.[1] Dann heisst es (S. 200), um die seltsame Geburt des Gargantua begreiflich zu machen, unter Anderm: „Was? wirfft nicht das Wisele seine jungen durchs Maul: Kriechet nit auss des Phönichs Aeschen ein anderr Phönichs?" — Lauremberg in den niederdeutschen Scherzgedichten (1654) vergleicht, indem er den Panther mit der Hyäne verwechselt, in Bezug auf die in Deutschland herrschende Sucht, fremde Moden nachzuahmen, Frankreich mit der Hyäne, die mit ihrem guten Geruch alle Tiere an sich ziehe, um ihnen das Blut auszusaugen. (I. V. 230 ff.) I. V. 320 ff. wünschte der Dichter, wieder verjüngt zu werden, wenn dies möglich wäre, und erzählt dann als etwas, das er oft von Predigern vernommen habe, de so geleeret hebn dat Volck in er Sermon, die Geschichte von der Verjüngung des Adlers und des Phönix. — Die Stelle aus dem Simplicissimus (1669) wo dieser sich seiner Tierkenntnis rühmt und dabei auch einige von unsern Dingen vorbringt, hat Carus in der Geschichte der Zoologie S. 389 gebührend hervorgehoben. (Ausg. v. Keller, 1. Bd., S. 245.) — Dass Abraham a S. Clara bei seiner ausgedehnten Belesenheit in den Kirchenvätern und der sonstigen theologischen Literatur diese Dinge kennen musste, lässt sich von vornherein annehmen, wenn er auch gerade keinen so häufigen Gebrauch davon macht, wie man in Folge dessen vielleicht voraussetzen könnte. Es genügt hier die Anführung der Stellen aus seinem „Huy und Pfuy". Im Kapitel von der Perle, S. 83 f. in der Originalausgabe von 1707, erzählt er die Entstehung derselben: „Es ist zwar gewiss, dass ein Perle sich berühmen kan eines vornehmen Herkommens,

[1] Der Glaube an diesen hat überhaupt auch im Volksaberglauben Wurzel gefasst; vgl. u. A. Ernst Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben, S. 256. Weinhold, Deutsche Frauen I. S. 375. (2. Aufl.)

zumahlen es von dem Himmel selbst ursprünglich herrühret, dann nach Aussag der mehristen Naturkündiger, ein Perl von einem Tropffen Thau, so von oben herunterfället in die Muschel, seinen Anfang nimmet, und also fort an in dem Meer seinen Wachsthum hat: Jedoch von dessen Wasser nie benetzet wird". In den einleitenden Versen unter dem Kupferstich dazu ist eine symbolische Anwendung auf die Gnade Gottes im menschlichen Herzen gegeben. Im Kapitel vom Geissbock (S. 125) sagt er: „Im übrigen hat der Bock ein besonders Lob bei den Naturkündigern, welche vorgeben, dass sein hitziges Blut sogar den harten Diamant erweiche. Ich glaube aber, dass hierinnfalls der Plinius mit der Warheit gestolpert, indeme ich derentwegen mit wohlerfahrenen Leuten selbst geredet habe". Vom Hirsch (S. 131): „Insonderheit ist der Hirsch ein abgesagter Feind der Schlangen, welche er mit seinem starken Athem auch aus den tieffesten Löchern kan hervor ziehen, und er frisst solche gantz gierig, auch braucht er sie vor eine Arzeney, wormit er sich inwendig reiniget." Dann auch von der Ordnung in der die Hirsche den Fluss durchschwimmen. Im Kapitel von den wilden Tieren wird vom Löwen auch gesagt (S. 137), er schlafe mit offenen Augen. Im Kapitel vom Sperling (S. 148) wird von dem unehrbaren Lebenswandel erzählt, den Barbara, die Witwe des Kaisers Sigismund, nach dessen Tod geführt habe . . . „Als ihr auf eine Zeit ein frommer Priester vorgetragen, sie möchte doch züchtigere Sitten anziehen, und ihren Wittibstand wie ein Turteltäubl halten, deme sie aber zur Antwort gegeben, wenn er doch sie wolle einem Vogel vergleichen, so wolle sie lieber ein Spatz seyn als ein Turteltäubin, dann der Spatz den ganzen Tag lustig und immerfort in Freuden und Wollust lebe".[1] — Um nun in das vorige Jahrhundert zu gehen, so sei beispielsweise nur daran erinnert, mit welcher Vorliebe Jean Paul das Bild von der Verjüngung des Phönix oder von der mit neuem Leben schwangern

[1] Sonst s. etwa noch „Merks Wienn", in „Reim Dich", Ausg. von 1708, S. 69 (Phönix); „Judas", Salzburg 1710, I. S. 113 (Pelikan); I. S. 206 (Igel); II. S. 95 (Einhorn).

Phönixasche gebraucht. Sogar der fremd gewordene Zug vom Einhorn, dass es sich von der Jungfrau fangen lässt, findet sich noch in einem Brief des phantastischen Herzogs von Gotha an Jean Paul (in des letztern Freiheitsbüchlein S. 20): „Sagen sie sich, dass ich als Jungfrau das Einhorn des Spottes entwaffnen kann, und das mit einem Kusse;" u. s. w.

Was die englische Literatur betrifft, so erwähnt Morris in der Vorrede von An Old English Miscellany, dass sich in der Elisabethanischen Zeit noch dann und wann Anspielungen auf diese Dinge finden. Ich kann hier nur auf das Shakespeare zugeschriebene Gedicht The Phoenix and the Turtle hinweisen, wo Phönix und Turteltaube sonderbar in eine liebende Verbindung zusammengebracht werden und gemeinsam sterben und im Phönixnest verbrannt werden; und auf eine Stelle in Sir Philip Sidney's Apologie for Poetrie (in Arber's Neudruck S. 20), wo diejenigen, welche vom Standpunkt hochmütiger Gelehrsamkeit die Poesie geringschätzen, welche doch „bei den edelsten Nationen . . . die erste Lichtspenderin für die Unwissenheit und die erste Amme war, deren Milch sie nach und nach in den Stand setzte, sich später von zähern Kenntnissen zu nähren", mit den Vipern verglichen werden, „die mit ihrer Geburt ihre Eltern tödten".

Von Franzosen hebe ich nur den huguenottischen Dichter Du Bartas († 1590) hervor, dessen Première Sepmaine auch darin den Geist der alten Commentarii in Hexaëmeron atmet, dass auch einige dieser Fabelgeschichten darin vorkommen. Beim fünften Schöpfungstag wird die Schilderung des Vogelreichs mit dem Phönix begonnen:[1]

Le celeste Phoenix commença son ouvrage
Par le Phoenix terrestre, etc.

Es wird dessen Gestalt beschrieben, dann die Verbrennung und Wiederentstehung erzählt; und zwar glaube ich, dass der Dichter dabei dem Gedicht des Pseudo-Lactanz als Quelle folgte. Zum Schluss sagt er, der Phönix zeige uns durch diese seine Natur,

---

[1] Oeuvres de Guill. de Saluste, Seigneur Du Bartas, Paris 1611. S. 237.

qu'il nous faut et de corps et d'esprit
Mourir tous en Adam, pour puis renaistre en Christ.

S. 247 werden Storch und Pelikan zusammengestellt,

. . . L'un fidelle parent, l'autre fidelle fils.

Zuerst wird die kindliche Liebe der jungen Störche zu ihren Eltern behandelt, dann die Liebe des Pelikans zu seinen Jungen:

. . . Car si tost qu'il les voit meurtris par le serpent,
Il bresche sa poictrine, et sur eux il respend
Tant de vitale humeur, que reschauffez par elle
Ils tirent de sa mort une vie nouvelle:
Figure de ton Christ, qui s'est captif rendu
Pour afranchir les serfs, qui sur l'arbre estendu
Innocent, a versé le sang par ses blessures,
Pour guarir du serpent les lethales morsures;
Et qui s'est volontiers d'immortel fait mortel,
Afin qu' Adam fut fait de mortel immortel.

Ohne Auslegungen oder Anwendungen kommen beim sechsten Tagwerk neben andern Zügen aus der fabelhaften Naturgeschichte folgende Dinge aus dem Physiologus vor: S. 264 Biber; S. 269 Viper; S. 270 Ichneumon.

In Italien waren, wie wir schon früher sahen, wenigstens noch zu Ariosto's Zeit mehrere dieser Bilder in der Liebespoesie lebendig. Die nachher aufkommende Schäferpoesie scheint ihnen dagegen nicht mehr günstig gewesen zu sein. Doch kann ich noch von Benedetto Menzini († 1708) eine Stelle vom Phönix anführen, wo er diesen mystisch als Symbol Christi verwendet. Gewiss in Anlehnung an irgend einen ältern lateinischen Hymnus nennt er in einem Hymnus an das heilige Kreuz[1] dieses „das Nest und den glückseligen Scheiterhaufen, wo der göttliche Phönix seine Stelle hatte, und wo die erste Liebe mit der heiligen Glut ein unermessliches Feuer entzündete."

Von Spaniern hat Luis Ponce de Leon († 1591), nebenbei der erste Herausgeber des griechischen Physiologus, zwar nirgends eines dieser Bilder als religiöses Symbol ver-

---

[1] Bei Crescimbeni, Comment. della Volgar Poesia, S. 159: Nido, e rogo felice, | U' la Fenice | Divina ebbe il suo loco; E 'l primo Amore | Col santo ardore | Vi accese immenso foco.

wendet; dagegen gibt er, was uns hier angeht, in seiner schönen Auslegung des Hohenliedes mit Verwendung der der Turteltaube beigelegten Eigenschaft eine sinnige Erklärung von I. 11, was er übersetzt: „Turteltäubchen von Gold wollen wir dir machen mit Spitzen von Silber". Er meint, unter dem hebräischen Wort thor, das Halskette, aber auch Turteltaube bezeichne, sei hier am besten ein Halsschmuck in Gestalt einer Turteltaube zu verstehen:[1] „Es ist nämlich gebräuchlich bei den Liebenden, dass sie unter den Diensten, die sie ihren Geliebten leisten, ihnen Geschenke machen, die ihre Gefühle sinnbildlich ausdrücken sollen, sei es nun Liebe, oder Verzweiflung, oder Liebeskummer, oder auch wohl Eifersucht; dabei schreiben sie auf solche Geschenke ein Wort oder einen Buchstaben, der das andeutet, was sie zu verstehen geben wollen, oder sie bringen Figuren, oder irgend eine Farbe darauf an, um dadurch deutlich zu machen, was sie meinen. So also verspricht der Bräutigam (des Hohenlieds), der Braut solchen Schmuck von Gold in Gestalt von Turteltauben zu geben, mit den Spitzen, d. h. Schnabel und Klauen, von Silber: ausserdem nämlich dass dieses Geschenk schön ist und kunstreich, wenn es in solcher Weise gemacht ist, so gibt es auch die Neigung des Bräutigams zu erkennen, eine vollendete Liebe, für immer auf eine Person gerichtet, gleich der gegenseitigen Liebe eines Turteltaubenpaars, die, wie man schreibt,

[1] Cantar de Cantares, 5. Bd. der Madrider Ausgabe der Werke (1806), S. 38 f.: ... Y viene muy bien, que en este lugar signifique tórtolas esta palabra, porque es muy usado entre los enamorados, en los servicios que hacen á sus amadas, darles algunas cosas que tengan símbolo y significacion de sus afectos, unos de amor, otros de desesperacion, otros de cuidados, y algunos otros de zelos; y esto hácenlo escribiendo en los tales dones algun mote, ó letra, que tenga el nombre de lo que ellos quieren dar á entender, ó poniendo figuras, ó color alguno que dé á conocer lo que ellos sienten. Pues ansí promete el Esposo de dar á la Esposa de aquellos torzalejos de oro en forma de tórtolas, y que tengan los remates, que es el pico y las uñas, de plata: porque demas de ser el presente hermoso, y bien artizado en esta hechura, da á entender el afecto del Esposo, que es un amor perfecto, puesto para siempre en una persona, como lo es el que dos tórtolas, macho y hembra, se tienen entre sí, que como se escribe, es tan grande, y tan fiel, que muerta la una, la otra se condena á perpetua viudez.

so gross ist und so treu, dass nach dem Tod des einen das andere sich zu beständiger Witwenschaft verurteilt". Ausserdem beginnt er einmal ein Gedicht von der Eitelkeit der Welt[1] mit der Aufforderung an die, welche das eitle Weltgeräusch so hoch halten, sie sollen sich jetzt nur das hartnäckige Gehör verstopfen, wie die Schlange es gegen den gefürchteten Zauberer verstopfe; denn seine Muse singe jetzt nicht wie sie sonst pflege, sondern bringe mit rauher Stimme traurige Klagen vor; anhören sollen ihn aber seine Gesinnungsgenossen. — Auch bei Cervantes finden sich noch mehrfach Spuren. Zunächst aus dem Don Quijote: I. c. 19 sind unter den Beinamen, die frühere Ritter sich beilegten, auch die Benennungen „Ritter vom Einhorn" und „vom Vogel Phönix" aufgeführt. (El del Unicornio, El del Ave Fénix.) I. c. 30 sagt Don Quijote zu Dorotea, so lange Dulcinea die Dame seines Herzens sei, könne er sich nicht einfallen lassen, sich anderwärts zu verheiraten, und wenn's auch selbst mit dem Vogel Phönix wäre. I. c. 14 wird in dem Lied des Grisóstomo das gefühlvolle Girren der verwittweten Turteltaube erwähnt (de la viuda tortolilla El sentible arrullar). Eine köstliche Stelle ist die in I. c. 21, wo Don Quijote nach der Eroberung des Barbierbeckens, das er für den Helm Mambrin's hält, den Barbier, der mit Zurücklassung desselben entfloh, mit dem Biber vergleicht.[2] Hieher gehört im weitern Sinn auch noch die Stelle I. c. 33 (in der Novelle vom Curioso impertinente),

---

[1] Poesías, 6. Band der Obras (1816), S. 82 f.: Del mundo y su vanidad:

> Los que teneis en tanto
> la vanidad del mundanal ruido,
> qual aspide al encanto
> del mágico temido
> podreis tapar el contumaz oido.
> Porque mi ronca musa
> en lugar de cantar como solia,
> tristes querellas usa, etc.

[2] ... Dijo que el pagano habia andado discreto, y que habia imitado al castor, el cual viendose acosado de los cazadores se taraza y corta con los dientes aquello por lo que él por distinto naturale sabe que es perseguido.

wo ein reines und keusches Weib mit dem Hermelin verglichen wird, das sich lieber vom Jäger fangen lasse, als durch den Kot hindurchgehe, seine reine Weisse also höher schätze als Freiheit und Leben.[1] In den Novelas ejemplares wird in dem in die Novelle von dem Zigeunermädchen (la Jitanilla) eingelegten Gedicht auf den Kirchgang der Königin Doña Margarita zu San Llorente in Valladolid der h. Laurentius der Phönix genannt, der in Rom verbrannt wurde, aber lebendig blieb im Ruhm und in der Herrlichkeit.[2] In der Novelle von der englischen Spanierin wird noch das „Einhornpulver“ (polvo de unicornio) als ein kostbares Gegengift genannt, das die Fürsten immer bereit zu haben pflegen. Die verliebten Schäfer in der Galatea vergleichen sich zuweilen noch mit dem Phönix, nach dessen Bild sie im Feuer der Liebe leben und darin neues Leben empfangen.[3] Einer besingt auch noch seine Geliebte als fénix sin par, sola y primera.[4] In einem Gelegenheitsgedicht an Pedro de Pa-

---

[1] Vgl. Abraham a S. Clara, Huy und Pfuy S. 54: „Von dem Armelin schreiben die Naturkündiger, dass dieses Thierl über alle Massen die Reinigkeit liebe, also zwar, dass es sich ehender lässet fangen, als nur mit dem geringsten Koth sich verunreinigen: Malo mori quam foedari. Auf solche Weiss haben sich gehalten Iphigenia, Lucia und Agnes, die da lieber den rothen Purpur ihres Bluts verloren, als die weisse Farb ihrer unversehrten Ehr im mindesten zu bemailigen.

[2] En esto se llegó al templo | Del fénix santo que en Roma
Fué abrasado, y quedó vivo | En la fama y en la gloria.

[3] La Galatea, libro II, am Schluss, Lied des Erastro. (S. 31 in der Ausgabe der Werke im 1. Bd. der Biblioteca de autores españoles):

En esta vista reposa
Mi alma, y halla sosiego,
Y vive en el vivo fuego
De su luz pura y hermosa:

Y hace amor tan alta prueba
Con ella, que en esta llama
A dulce vida la llama
Y cual fénix la renueva.

Ferner am Anfang von l. III, in dem poet. Liebesbrief des Timbrio an Nisida (S. 32):

En el fuego de amor puro me avivo
Y me deshago, pues cual fénix luego
De la muerte de amor vida recibo.

[4] Libro IV, am Schluss. (S. 61.)

dilla, da er das Ordenskleid annahm,[1] wird dieser, der den alten Menschen auszog, mit der klugen Schlange verglichen, da auch er mit neuem Herzen am Felsen Petri sich des alten Kleides entledigte. Und in einem zweiten Gedicht auf dieselbe Gelegenheit vergleicht ihn Cervantes mit dem Adler, der sein altes Gefieder erneuere und sich auf zum Himmel schwinge.[2]

Den Schluss bilde die Volkspoesie. Spuren der alten mystischen Anwendung finden wir noch in ältern geistlichen Volksliedern, besonders das Einhorn. In der sechsten Strophe des Marienliedes: „Ich han mir ußerkoren“, (Uhland Nr. 320, aus einer Stuttgarter Handschr. des 15. Jahrh.), heisst es von Maria:

„den einhurn und die hinde | hat sie gemachet zam“.

Ausführlicher ist dieses Bild angewendet in dem geistlich gewendeten Jägerlied: „Ich sahe mir den Maien“ (Uhland Nr. 339, aus den Bergkreyen):

... Der jäger der nam des klanges eben war,
er jagt den einhorn ganz lieblich und offenbar,
der einhorn west sich edel, er west sich ganz hoch geporn,
got hat in selber außerkorn.
Der einhorn west sich edel, er west sich weis,
er hielt sich eben auf einen schmalen steig,
wie daß in kein man auf erden solte fahen
es wär dann zumal ein seuberlichs junkfrewelin.

---

[1] Al hábito de Fray Pedro de Padilla; Redondillas. (S. 614):

Hoy el famoso Padilla
Con las muestras de su celo
Causa contento en el cielo
Y en la tierra maravilla.
Porque llevado del cebo
De amor, temor y consejo
Se despoja el hombre viejo
Para vestirse de nuevo.
Cual prudente sierpe ha sido,
Pues con nuevo corazon
En la piedra de Simon
Se deja el viejo vestido.

[2] A Fray Pedro de Padilla (S. 614):

Cual vemos que renueva
El águila real la vieja y parda
Pluma, y con otra nueva
La detenida y tarda
Pereza arroja, y con subido vuelo
Rompe las nubes, y se llega al cielo:
Tal, famoso Padilla,
Has sacudido tus humanas plumas,
Porque con maravilla
Intentes y presumas
Llegar con nuevo vuelo al alto asiento
Donde aspiran las alas de tu intento.

Wär uns diser einhorn nit geporn,
so wären wir arme sünder all verlorn,
so empfahn wir in so gar unwirdigleich,
got helf uns allen in seines vaters reich,
got helf uns allen zugleich.

Die geistliche Wendung des Lieds: „Es wolt ein Jäger jagen", (Uhland Nr. 338) dürfte wohl auch unter dem Eindruck dieser Vorstellung entstanden sein, wenn auch das Bild des Einhorns nicht darin vorkommt. In dem niederdeutschen geistlichen „Mühlenlied": „Ein möle ick buwen wil" (Uhland Nr. 344) finden wir noch die Vorstellung, dass der Evangelist Markus desshalb mit dem Symbol des Löwen bezeichnet werde, weil er vorzüglich von der Auferstehung geschrieben habe:

„Marcus, starke louwe, licht!
get up de möle, lat schroden!
wo he up stunt van dode
heffstu aver dacht,
dat schach in einer osternacht."

— Das weltliche Volkslied hat sich mit Vorliebe das schöne Bild von der treuen Turteltaube angeeignet, und zwar in gleicher Weise die romanische wie die deutsche Volkspoesie. So finden wir es im Spanischen im Romance de Fontefrida,[1] wo die verwitwete Turteltaube die Nachtigall (el traidor de ruiseñor), die sich ihr als neuer Freier naht, abweist: Sie setze sich auf keinen grünen Zweig mehr,[2] und auf keine blühende Flur, trinke kein helles Wasser mehr,[3] und wolle auch keinen andern Gatten mehr haben. In deutschen Volksliedern kommt das Bild verschiedentlich vor. In Uhland's Sammlung finden wir das schöne Lied: „Es stet ein lind in jenem tal", (Nr. 116), von dem Str. 12 und 13 lauten:

„Und kan er mir nicht werden
der liebst auf diser erden,

[1] Gedruckt z. B. bei Wolf u. Hofmann, Primavera, II. S. 19.

[2] Hier ist, beiläufig bemerkt, auch der Ursprung der Redensart: „auf keinen grünen Zweig kommen".

[3] que ni poso en ramo verde,
ni en prado que tenga flor;
que si el agua hallo clara,
turbia la bebia yo.

so will ich mir brechen meinen můt
gleich wie das turtelteublein tůt.
Es setzt sich auf ein dürren ast,
das irret weder laub noch gras,
und meidet das brünnlin kůle,
und trinket das waßer trůbe."

In einem neuern Lied (Mittler, Deutsche Volkslieder, Nr. 54, Rheinisch):

... „Wenn du nicht wieder gekommen wärst,
Wenn du im Meer ertrunken wärst,
Wer wollte mich Mädchen trösten
Als Gott der allerhöchste?
Die Tauben haben auch solchen Mut,
Ihnen schmeckt das klare Wasser nicht gut,
Sie thun sich das Wasser trüben
Mit ihren gelben Goldfüssen".

Etwas unklarer z. B. in einem hessischen Lied (in Mittler's Sammlung Nr. 750):

„Sitzen da zwei Turteltauben,
Sitzen wohl auf grünem Ast.
Wo sich zwei Verliebte scheiden,
Da verwelket Laub und Gras."

Ähnlich, mit geringen Varianten, in mehreren Liedern. Die sog. Gesellschaftslieder sind zwar mit dem eigentlichen Volkslied nicht zu vermengen, haben aber doch in ihren bessern Erscheinungen (s. besonders Hoffmann's schöne Sammlung) viel Volksmässiges an sich, und sind desshalb auch herbeizuziehen. So haben wir dieses Bild in Nr. 84 bei Hoffmann:

„Fahr hin all Freud! ich nehm an mich
Ganz trauriglich
Des Turteltäubleins Orden:
Ein Waisleın bin ich worden,
Mit Leid ich rast
Und traur so fast
Einsam auf einem dürren Ast."

Schliesslich mag noch das hübsche Liedchen Nr. 66 bei Hoffmann,[1] „Das betrübte Turteltäubelein", hier stehen, das nur

[1] Nebenbei sei auch Hoffmann's eigenes Gedicht, „Turteltäubleins Klagen", erwähnt: „ich sitz' auf einem dürren Ast und klage" (Gedichte, 9. Aufl. S. 44), wo durch die Schlussworte dem poetischen Bild eine politische Anwendung gegeben wird.

leider, neben echt volksmässigen Stellen, wie die meisten dieser Erzeugnisse auch leeres ausfüllendes Reimwerk mit unterlaufen lässt:

„1. Eim Turteltäubelein
Vergleicht das Herze mein,
Weil es so gar allein
Von seinem Lieb muss sein;
Nicht fröhlich kann es werden,
Weil es verlassen ist.
O schönes Lieb, kehr wieder bald,
Eh denn mein junges Herz erkalt,
Bei Leben mich erhalt!

2. Auf einem dürren Ast
Einsam ich traure fast,
Hab weder Ruh noch Rast,
Unträglich ist die Last,
Ich muss melancholieren
All Augenblick und Stund:
O auserwählte schönste Zier,
Gesell dich wieder bald zu mir,
Nach dir steht mein Begier!

3. Kein klares Wässerlein
Trinkt ein solch Täubelein,
Mit seinen Füsselein
Muss zvor getrübet sein;
Thut mir auch nicht mehr schmecken
Wedr Essn odr Trinken wol,
Durchs Wasser in den Augen mein
Muss auch zuvor getrübet sein,
O weh der grossen Pein!

4. Solch meine Einsamkeit
Erweck, Herzlieb, bei Zeit,
Begib dich nicht zu weit,
Damit ich werd erfreut,
Thu mich ganz nicht verlassen,
Ich wart dein alle Stund,
Wünsch dir viel tausend guter Nacht;
Dies Liedlein dir zu Ehrn erdacht
Lass ja nicht aus der Acht!“

ΦΥΣΙΟΛΟΓΟΣ.

---

1. *Περὶ τοῦ λέοντος.*

Ἀρξόμεθα λαλῆσαι περὶ τοῦ λέοντος, τοῦ βασιλέως τῶν θηρίων ἤτοι τῶν ζώων. καὶ γὰρ ὁ Ἰακὼβ εὐλογῶν τὸν Ἰούδα ἔλεγε· „σκύμνος λέοντος Ἰούδα· ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης· ἀναπεσὼν ἐκοιμήθης ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐξεγερεῖ αὐτόν;“[1] 5

Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ λέοντος, ὅτι τρεῖς φύσεις ἔχει. πρώτη αὐτοῦ φύσις ἐστὶν αὕτη· ὅτε περιπατεῖ ἐν τῷ ὄρει καὶ ὁδεύει, καὶ ἔρχεται αὐτῷ ὀσμὴ τοῦ κυνηγοῦ, τῇ οὐρᾷ αὐτοῦ καλύπτει τὰ ἴχνη αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἀκολουθῶν τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ ὁ κυνηγὸς εὕρῃ αὐτοῦ τὴν μάνδραν καὶ 10 *πιάσῃ αὐτόν.*

Der Titel in W: *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κύπρου ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους Φυσιολόγου τῶν ζώων.* — In *Α* und *Δ*: *Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου Κύπρου περὶ τοῦ Φυσιολόγου, ὡς ἐλάλησε περὶ τῆς φύσεως ἑκάστου γένους θηρίων τε καὶ ἑρπετῶν, καὶ ἡ ἀναγωγὴ τῶν ἀνθρώπων.* — In *Β*: *Φυσιολόγος, ἢ τὰς φύσεις ἔχων τῶν τετραπόδων καὶ πετεινῶν, ἑρπετῶν τε καὶ μυρμήκων καὶ ἰχθύων, ἔτι δὲ καὶ περὶ λίθων.* — In *Γ*: *περὶ τὰς φύσεις καὶ θέσεις τῶν ζώων.* — In Ph.: *Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου Κύπρου ἐκ τοῦ Φυσιολόγου, ὃς ἐλάλησεν περὶ φύσεως ἑκάστου γένους θηρίων τε καὶ πετεινῶν.*

Z. 3 f. P.: *ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, καὶ τὰ ἑξῆς.* — Z. 6. P.: *ὁ Φ. ἐξηγούμενος περὶ τοῦ λέοντος, εἶπεν.* — Z. 7. P.: *πρώτη αὐτοῦ φύσις, ὅταν περιπατῇ ἐν τῷ ὄρει, ἔρχεται αὐτῷ* ... — Z. 8. *καὶ ἔρχεται* .... [*συγ*]*καλύπτει*] nach Ph; alle andern: ... *ἔρχεται* ..., *καὶ* ... *συγκαλύπτει.* P.: ... *συγκαλύπτει αὐτοῦ τὰ ἴχνη. καλύπτει* in W. — Z. 9 f. P.: ... *ἀκολουθοῦντες αὐτοῦ τοῖς ἰχν. οἱ κυνηγοὶ εὕρωσιν* ... *καὶ πιάσωσιν.* — Z. 12. Bei P. hat die Auslegung jeweils die Überschrift: *Ἑρμηνεία.*

---

[1] Gen. 49, 9.

Οὕτω καὶ ὁ Σωτήρ μου, ὁ νοερὸς λέων νικήσας, ἐκ φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυίδ,[2] *ἀποσταλεὶς ἀπὸ τοῦ ἀϊδίου Πατρός, ἐκάλυψε τὰ νοερὰ αὐτοῦ ἴχνη, τουτέστι τὴν θεότητα.*
15 *μετὰ ἀγγέλων ἄγγελος ἐγένετο, μετὰ θρόνων θρόνος, μετὰ ἐξουσιῶν ἐξουσία, μετὰ ἀνθρώπων ἄνθρωπος, ἕως καταβὰς ἦλθεν εἰς τὴν μήτραν Μαρίας [τῆς θεοτόκου], ὅπως σώσῃ τὸ πεπλανημένον γένος τῶν ἀνθρώπων. „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν."*[3] *ἐκ τούτου*
20 *ἀγνοοῦντες αὐτὸν οἱ ἄνω κατελθόντα ἔλεγον· „τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης;" εἶπε δὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· „Κύριος τῶν δυνάμεων, οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης."*[4]

Δευτέρα φύσις τοῦ λέοντος. ὅταν καθεύδῃ ἐν τῷ
25 *σπηλαίῳ ὁ λέων, πλέον ἀγρυπνεῖ, ἀνεῳγμένοι γάρ εἰσιν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ. τοῦτο καὶ Σολομὼν ἐν τοῖς Ἄισμασι μαρτυρεῖ λέγων· „ἐγὼ καθεύδω, καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ".*[5] *τὸ μὲν οὖν σωματικὸν τοῦ Κυρίου καθεύδει ἐπὶ τοῦ σταυροῦ, ἡ δὲ θεότης αὐτοῦ ἀγρυπνεῖ ἐκ δεξιῶν τοῦ*
30 *Πατρός.*[6] *„οὐ γὰρ νυστάξει οὐδὲ ὑπνώσει ὁ φυλάσσων τὸν Ἰσραήλ", [φησὶν ὁ προφήτης.]*[7]

Z. 12: *ὁ Σωτήρ μου*] nach P. W. liest: *ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός*, dann weiter nur: *ὁ νοερὸς λέων, ἐκ φυλῆς Ἰούδα, ἐκ τοῦ ἀϊδίου πατρὸς ἐλθών, ἐκάλυψε...* Ich folge im Text dem Cod. *Α*, der aber statt *ἀϊδίου* — *ἀενάου* liest. *Γ*: *ἀοράτου*, *Δ* und Ph: *ἀνάρχου*. — Z. 15: P.: *μετὰ ἀγγέλων ἀγγ. ἐγένετο, μετὰ ἀνθρώπων ἄνθρ., μετὰ ἐξουσιῶν ἐξουσία, ἕως καταβάσεως αὐτοῦ. κατέβη γὰρ εἰς τὴν μ. Μ., ὅπως...* — Z. 17. *τῆς θεοτόκου* (hier nur in W) hier und an einer spätern Stelle ein späterer Zusatz, da diese Bezeichnung für Maria erst auf dem Concil. Ephes. 431 festgesetzt wurde, worauf mich Herr Prof. Friedrich aufmerksam machte. — Z. 18. P.: *τὸ πεπλανημένον γένος τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρώπων.* W: *τὸ πεπλ. τῶν ἀνθρώπων γένος.* — Z. 20: *οἱ ἄνω*] P.: *ἄνωθεν.* — Z. 21. P.: *εἶτα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει.* — Z. 22. *τῶν δυνάμεων*] P.: *τῶν δυνατῶν.* — Z. 24 ff. P.: *ὅταν καθεύδῃ, ἀγρυπνοῦσιν αὐτοῦ οἱ ὀφθαλμοί· ἀνεῳγμένοι γάρ εἰσιν. ὡς Σ. μαρτυρεῖ καὶ λέγει.* — Z. 28 f. P.: *τὸ μὲν σῶμα, δῆλον τοῦ Κυρίου, καθεύδει, ἡ δὲ θεότης...* — Z. 30. P.: *νυστάζει.* —

---

[2] Apoc. 5, 5: *ἰδού, ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυίδ.*
[3] Joh. 1, 14.
[4] Ps. 23, 10: *... αὐτός ἐστιν οὗτος ...*
[5] Cant. 5, 2.
[6] Cf. Matth. 26, 64. Act. 7, 56.
[7] Ps. 120, 4: *ἰδοὺ οὐ νυστάξει ...*

Τρίτη φύσις τοῦ λέοντος. ὅταν ἡ λέαινα τὸν σκύμνον γεννᾷ, νεκρὸν αὐτὸν γεννᾷ· ἡ δὲ λέαινα ἐπιτηρεῖ τὸ τέκνον, ἕως οὗ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐλθὼν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐμφυσήσῃ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐγείρῃ αὐτόν. 35 οὕτως καὶ ὁ τῶν ὅλων Θεὸς καὶ Πατὴρ ἐξήγειρε τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως,[8] τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ἐκ νεκρῶν, [ὅπως σώσῃ τὸ πεπλανημένον γένος τῶν ἀνθρώπων.] καλῶς οὖν ὁ Ἰακὼβ ἔλεγε· „καὶ ὡσεὶ σκύμνον· τίς ἐξεγερεῖ αὐτόν“;[9] [τουτέστιν 40 ὁ πατήρ.]

2. Περὶ σαύρας ἡλιακῆς.

Ἔστι καλουμένη σαύρα ἡλιακή. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτῆς· ὅτι ὅταν γηράσῃ, ἐμποδίζεται τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ πηροῦται, μὴ βλέπουσα τοῦ ἡλίου τὸ φῶς. τί οὖν ποιεῖ τῇ ἑαυτῆς καλῇ φύσει· ζητεῖ τοῖχον βλέποντα πρὸς ἀνατολήν, καὶ εἰσέρχεται εἰς τὴν ῥαγάδα τοῦ τοίχου· 5 καὶ ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου ἀνοίγονται αὐτῆς οἱ ὀφθαλμοὶ ἀτενιζούσης πρὸς αὐτόν, καὶ ὑγιὴς γίνεται. τοῦτον τὸν

Z. 32 ff. P.: ὅτε ἡ λέαινα γεννᾷ τὸν σκ., νεκρὸν αὐτὸν γεννᾷ, καὶ φυλάσσει τὸ τέκνον, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ πατὴρ αὐτοῦ . . . — Z. 35. P.: καὶ ἐμφυσήσῃ αὐτοῦ εἰς τὸ πρ. — Z. 35. ἐγείρῃ aus P.; W: ἐγερεῖ. — Z. 36 ff. P.: οὕτως καὶ ὁ παντοκράτωρ Θεός, ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων, ἐξήγειρε . . . κτίσεως, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἐκ τῶν νεκρῶν, τὸν Κ. ἡμῶν Ι. Χ. καλῶς οὖν . . . — Z. 40 f. Die Bibelstelle nach P.; in W nur: τίς ἐγερεῖ αὐτόν; τουτέστιν . . . — In P. folgt noch: καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ λέοντος καὶ τοῦ σκύμνου.

Cap. 2. Z. 1. καλουμένη fehlt in W. P.: ἔστι . . . ἡλιακή, ὥς φησιν ὁ Φ. ὅταν δὲ γηράσῃ. — Z. 3. P.: τοὺς δύο ὀφθαλμούς. — Z. 3.: P.: τὸ τοῦ ἡλίου φῶς. — Z. 4.: τῇ ἑαυτῆς καλῇ φύσει fehlt in W. P. interpungirt: τί οὖν ποιεῖ; τῇ . . . Vgl. aber die alte syr. Übers., nach Tychsen: quid itaque facit bona eius natura: Cahier's Cod. lat. C: quid ergo facit naturae suae? — Z. 5. P.: εἰς ἀνατολάς, καὶ εἰσβαίνει . . . — Z. 5. Nach τοίχου in P.: προσβλέπουσα τῇ ἀνατολῇ, wofür dann ἀτενιζούσης πρὸς αὐτὸν fehlt. — Z. 7: καὶ ὑγιὴς γίνεται] P.: καὶ νέα πάλιν γίνεται. — Z. 7 ff. P.: οὕτω καὶ σύ, ὦ ἄνθρωπε, εἰ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἔχεις ἔνδυμα, βλέπε, μήποτε οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας σου ἐμποδισθῶσιν· (ἐὰν ἐμποδισθῶσιν), ζήτησον τὸν νοερὸν ἀνατέλλοντά σοι ἥλιον, τὸν Σωτῆρα Χριστόν, οὗ τὸ ὄνομα . . . —

[8] Coloss. I, 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

[9] Gen. 49, 9.

τρόπον καὶ σὺ ἄνθρωπε, εἰ τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου ἔχεις τὸ ἔνδυμα,[1] καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας σου ἀμβλυω-
10 ποῦσι, ζήτησον ἀνατέλλοντα τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης,[2] Χριστὸν Θεὸν ἡμῶν, οὗ τὸ ὄνομα ἀνατολὴ καλεῖται ἐν τῷ προφήτῃ·[3] καὶ αὐτὸς ἀνοίξει τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας σου, καὶ ἀπελάσει πᾶσαν σκοτίαν ἀπὸ σοῦ.

3. Περὶ χαραδριοῦ.

Ἔστι πετεινὸν λεγόμενον χαραδριός, ὡς ἐν τῷ Δευτερονομίῳ[1] γέγραπται. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτοῦ, ὅτι ὁλόλευκός ἐστι, μὴ ἔχων μηδεμίαν μελανίαν· καὶ τὰ ἀφοδεύματα αὐτοῦ θεραπεύει τοὺς ἀμβλυωποῦντας ὀφθαλ-
5 μούς. καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς τῶν βασιλέων εὑρίσκεται. καὶ ἐάν τις νοσῇ, ἐξ αὐτοῦ γινώσκουσιν ἢ ἀποθνήσκει ἢ ὑγιαίνει ὁ νοσῶν. φέρουσιν αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ νοσοῦντος ἐν τῇ κλίνῃ· καὶ ἐὰν ᾖ ἡ νόσος τοῦ ἀνθρώπου πρὸς θάνατον, ἀποστρέφει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ νοσοῦν-
10 τος ὁ χαραδριός, καὶ γινώσκουσιν πάντες ὅτι ἀποθνήσκει. ἐὰν δὲ ἡ νόσος ᾖ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς ζωήν, ἀτενίζει ὁ χαραδριὸς τῷ νοσοῦντι, καὶ ὁ νοσῶν τῷ χαραδριῷ, καὶ καταπίνει ὁ χαραδριὸς τὴν νόσον τοῦ ἀνθρώπου, *** καὶ σκορπίζει αὐτήν, καὶ ὑγιαίνει ὁ νοσῶν. καλὸν οὖν ἐστι

Z. 13 f. καὶ ἀπελάσει ..., fehlt bei P.

Cap. 3. Z. 2 f. P.: περὶ τούτου. ὁλόλευκον. — Z. 3. P.: μὴ ἔχων ὅλως μελανίαν. — Z. 4. P.: τὰ ἔνδον αὐτοῦ ἀφοδεύματα. — Z. 4 f. ὀφθαλμοὺς aus P., fehlt in W; ebenso das folgende καί. — Z. 6 ff. P.: καὶ ἐάν τις ᾖ νοσῶν, ἐὰν (ᾖ) ἡ νόσος τοῦ ἀνθρώπου εἰς θάνατον, ἀποστρέφει ... also lückenhaft. — Z. 9 f. P.: ... ὁ χαραδριὸς ἀπὸ τοῦ νοσοῦντος ἀνθρώπου, καὶ πάντες γινώσκουσιν ... — Z. 11. P.: ἐὰν δὲ ἡ ν. τοῦ ἀνθρ. ἐστὶ πρὸς ζωήν. — Z. 12: ὁ χαραδριός, und: καὶ ὁ νοσῶν τῷ χαραδριῷ aus P. aufgenommen, fehlt in W. — Ebenso Z. 13: ὁ χαραδριός. — Z. 13: τοῦ ἀνθρώπου] P.: τοῦ νοσοῦντος. — Nach diesem Wort sind alle bekannten griech. Texte lückenhaft, wie sich aus Vergleichung der alten syr., äthiop. und latein. Übersetzungen ergibt; in Cahier's lat. Text nach den Mss. *A* u. *B*: et volat in aëra contra solem, et comburit infirmitatem eius, et dispergit eam.

---

[1] Cf. Eph. 4, 22. Col. 3, 9.

[2] Mal. 4, 2: καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν .... ἥλιος δικαιοσύνης.

[3] Zach. 6, 12: ἰδοὺ ἀνήρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ. Cf. Luc. 1. 78: ἀνατολὴ ἐξ ὕψους.

[1] 14, 18.

λαβεῖν τοῦτο καὶ ἀνάξαι εἰς πρόσωπον τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν 15
Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὁλόλευκος γάρ ἐστιν ὁ Κύριος ἡμῶν, μὴ
ἔχων μηδεμίαν μελανίαν.[2] εἶπε γάρ· „ἔρχεται ὁ ἄρχων
τοῦ κόσμου καὶ ἐν ἐμοὶ εὑρήσει οὐδέν.“[3] ἁμαρτίαν γὰρ
οὐκ ἐποίησε.[4] ἐλθὼν οὖν πρὸς Ἰουδαίους μὴ θελήσαντας
αὐτῷ ἀτενίσαι ἐξ οἰκείας κακοτροπίας, ἀπέστρεψεν αὐτοῦ 20
τὴν θεότητα· ἐλθὼν δὲ πρὸς ἡμᾶς τοὺς ἀσθενεῖς πρὸς
αὐτὸν εἰσδραμόντας, ἀνάρας τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ τὰς
νόσους βαστάσας,[5] ὑψώθη ἐπὶ τοῦ σταυροῦ. ἀνέβη γάρ,
φησὶν ὁ προφήτης, εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτισε αἰχμαλωσίαν.[6]
καὶ ὑγιεῖς ἡμᾶς ἀποκατέστησε, τῇ νόσῳ τῆς εἰδωλολατρίας 25
ἀσθενοῦντας. καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ
χαραδριοῦ. εἰ οὖν ἀκάθαρτός ἐστιν κατὰ τὸν Νόμον, εἴποι
τις, πῶς φέρεται εἰς πρόσωπον τοῦ Κυρίου; γνώτω, ὅτι

Z. 14. P.: καὶ σώζεται ὁ χαραδριὸς καὶ ὁ νοσῶν ἄνθρωπος. — Z. 15 f. P.: καλόν ἐστι τοῦτο λαβεῖν εἰς πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ. — Z. 17. P.: μηδεμίαν μελανίαν ἔχων. — Z. 17 f. P.: . . . „ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἔρχεται, καὶ . . . εὕρηκεν . . . — Statt des Folgenden bis zu der Apologie Z. 27 ff. hat P. nur den Satz: ἦλθε γὰρ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ἄρας ἡμῶν τὰς ἀσθενείας καὶ τὰς νόσους βαστάσας. Doch folgt dann das Fehlende als ἑτέρα ἑρμηνεία· ἐλθὼν γὰρ ὁ Κύριος πρὸς τοὺς Ἰ., εὐθὺς ὡς εὗρεν αὐτοὺς μὴ θέλοντας τὴν αὐτῶν ζωήν, ἀπέστρεψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπ' αὐτῶν. ἐλθὼν δὲ πρὸς ἡμᾶς, τοὺς ἐξ ἐθνῶν πεπιστευκότας αὐτῷ, καὶ εὑρὼν τὰς ἀσθενείας καὶ τὰς νόσους ἡμῶν, ἐθεράπευσεν. ὑψωθεὶς ἐπὶ ξύλου, ὥς φησι τὸ λόγιον, αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν. — Z. 22: ἀνάρας, für das sinnlose ἀναστὰς der Handschrift. So emendirt, statt des einfachen ἄρας, das ich mit P. setzen wollte, nach dem Vorschlag des Herrn Prof. v. Christ. — Z. 27 f. P.: ἀλλ' ἐρεῖς μοι, ὅτι ὁ χαρ. ἀκάθαρτός ἐστι· καὶ πῶς . . . τοῦ Χριστοῦ. Der folgende Satz fehlt bei P. —

---

[2] Cf. Ep. I. Joh. 1, 5: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

[3] Joh. 14, 30: ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.

[4] I Petr. 2, 22: ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.

[5] Cf. Matth. 8, 17: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν. Nach Jes. 53, 4. Cf. Jes. 53, 11 u. 12.

[6] Ps. 67, 19: ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν. Citirt Eph. 4, 8: . . . ᾐχμαλώτευσεν.

τὴν ἀκάθαρτον καὶ ἐφαμαρτὸν φύσιν ἀνέλαβε. ἀλλὰ καὶ
30 ὁ ὄφις ἀκάθαρτός ἐστι. καὶ περὶ αὐτοῦ ἐμαρτύρησε Ἰωάννης λέγων· ὅτι καθῶς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.[7] διπλᾶ γάρ, αἰνετὰ καὶ ψεκτά, τὰ κτίσματα. καλῶς οὖν καὶ ἁρμοδίως ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ χαραδριοῦ.

4. Περὶ τοῦ πελεκάνου.

Ὁ μακάριος προφήτης Δαυὶδ ψάλλων φησί· „ὡμοιώθην πελεκᾶνι ἐρημικῷ.“[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πελεκάνου· ὅτι φιλότεκνός ἐστι πάνυ· ὅταν γεννᾷ τοὺς νεοττούς, τύπτουσιν εἰς τὰ πρόσωπα τῶν γονέων αὐτῶν, ὅταν
5 ὀλίγον αὐξηθῶσι· οἱ δὲ γονεῖς κολαφίζοντες ἀποκτείνουσιν αὐτά. ὕστερον οὖν σπλαγχνίζονται οἱ τούτων γονεῖς, καὶ τρεῖς ἡμέρας πενθήσαντες τὰ τέκνα ἃ ἀπέκτειναν, μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν ἔρχεται ἡ τούτων μήτηρ, καὶ τὰς ἑαυτῆς πλευρὰς ἀναπτύσσει, καὶ στάζει τὸ αἷμα αὐτῆς ἐπὶ
10 τὰ νεκρὰ σώματα τῶν νεοττῶν, καὶ ἐγείρει αὐτά. οὕτως καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν ἐν τῷ προφήτῃ Ἡσαΐᾳ λέγει· „υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν“.[2] ‖ ὁ δημιουργὸς ἡμᾶς ἐγέννησε, καὶ ἐτύψαμεν αὐτόν· ἐλατρεύσαμεν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα.[3] ἐλθὼν οὖν ἐπὶ τὸ ὕψωμα

Z. 29 f. P.: *καὶ ὁ ὄφις . . . , καὶ ἐμαρτύρει αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς, λέγων· καθὼς κτλ.* — Z. 33 ff. *διπλᾶ γάρ κτλ.*] fehlt bei P.

Cap. 4. Z. 1 f. Der einleitende Bibelspruch fehlt bei P. — Z. 3 ff. P.: *ἐὰν γεννήσῃ τοὺς νεοσσούς, καὶ ὀλίγον αὐξηθῶσι, ῥαπίζουσιν εἰς τὸ πρόσωπον τῶν γονέων· οἱ δὲ γ. κολαφίζουσιν αὐτὰ καὶ ἀποκτείνουσιν. εἶτα σπλαγχνιζόμενοι πενθοῦσι τρεῖς ἡμέρας τὰ τέκνα αὐτῶν. τῇ οὖν τρίτῃ ἡμέρᾳ ἔρχεται . . ., καὶ ῥήσσει τὴν ἑαυτῆς πλευράν, καὶ τὰ αἵματα αὐτῆς στάζουσα . . . . ἐγείρει αὐτά.* — Z. 11. *προφήτῃ* fehlt bei P. — *λέγει*] P.: *εἶπεν.* — Was dann auf die Bibelstelle folgt, ist nach P. gegeben, womit die äthiop. und latein. Übersetzungen übereinstimmen. W ist hier weit kürzer: *. . . αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν. αὐτὸς οὖν φιλοικτίρμων ὤν, ὑπὲρ πάντων τῶν ἀθετησάντων αὐτὸν σταυρωθείς, καὶ τὴν θείαν πλευρὰν λόγχῃ νυγείς, τοὺς νεκρωθέντας τῇ ἁμαρτίᾳ διὰ τοῦ τιμίου αὐτοῦ αἵματος ἐζωοποίησε.*

[7] Joh. 3, 14.

[1] Ps. 101, 7.

[2] Jes. 1, 2.

[3] Rom. 1, 25: *ἐλάτρευσαν . . .*

τοῦ σταυροῦ, ἀνοίξας τὴν ἑαυτοῦ πλευράν, ἔσταξε τὸ αἷμα 15
καὶ τὸ ὕδωρ, εἰς σωτηρίαν καὶ ζωὴν αἰώνιον. τὸ αἷμα,
διὰ τὸν εἰπόντα· „λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας“·[4]
τὸ δὲ ὕδωρ, διὰ τὸ βάπτισμα τῆς μετανοίας.[5]

5. Περὶ τοῦ νυκτικόρακος.

Φησὶν ὁ Δαυὶδ ἐν τῷ ψαλμῷ· „ἐγενόμην ὡσεὶ νυκτικόραξ ἐν οἰκοπέδῳ“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ νυκτικόρακος, ὅτι ἀγαπᾷ τὴν νύκτα ὑπὲρ τὴν ἡμέραν. οὕτως καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, τοὺς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένους,[2] τὸν λαὸν τῶν 5 ἐθνῶν λέγω, ὑπὲρ τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων, τῶν καὶ τὴν τῶν πατέρων ἐπαγγελίαν κομισαμένων.[3] ἐκ τούτου καὶ ὁ Κύριος ἔλεγε· „μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον· εὐδόκησεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν“.[4] [καὶ τὰ ἑξῆς.] ἀλλ' ἐρεῖς μοι, ὅτι ὁ νυκτικόραξ 10 ἀκάθαρτός ἐστι κατὰ τὸν Νόμον·[5] καὶ πῶς φέρεται εἰς πρόσωπον τοῦ Σωτῆρος; καὶ πῶς ὁ ἀπόστολος λέγει· „τὸν μὴ γινώσκοντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.“[6]

Cap. 5. Z. 1. P.: *φησὶν ὁ ψαλμῳδός.* — Z. 2 f. P.: *εἶναι φησὶν ὁ Φυσ. τὸ πετεινὸν τοῦτο ἀγαπῶν τὴν νύκτα κτλ.* — Z. 4. *ἡμᾶς* fehlt in W; es findet sich aber auch in der äthiop. Übersetzung. — Z. 5 f. P.: *τουτέστι τὸν λαὸν τῶν ἐθνῶν.* — Z. 6: *τῶν καὶ . . .*] P.: *τῶν ποτε . . .* — Z. 6 f. P.: *τὴν ἐπαγγελίαν τῶν πατέρων ἐσχηκότων.* — Z. 8: *ὁ Κύριος*] P.: *ὁ Σωτήρ.* — Z. 8 f. P.: *ὅτι εὐδόκησεν ὁ Θεὸς δοῦναι . . .* — Z. 11 f. P.: *. . . ἀκάθαρτός ἐστι. καὶ πῶς* [hier ergänzt P.: *φέρεται εἰς πρόσωπον τοῦ Σωτῆρος; καλῶς οὖν*] *ὁ Σωτὴρ ἔλεγεν ἐν τῷ ἀποστόλῳ, ὅτι „τὸν μὴ γνόντα κτλ.* — Z. 13 f. *ὑπὲρ* bis *ἐποίησε* fehlt in W. —

---

[4] Matth. 26, 27.

[5] Marc. 1, 4; Luc. 3, 3; Act. 13, 24 und 19, 4.

[1] Ps. 101, 7: *ἐγενήθην . . .*

[2] Jes. 9, 2: *οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου.* Cf. Matth. 4, 16, u. Luc. 1, 79.

[3] Rom. 9, 4: *ὧν . . . αἱ ἐπαγγελίαι.*

[4] Luc. 12, 32: *. . . ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν.*

[5] (Deut. 14, 17.)

[6] II Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα . .*

ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν, ἵνα πάντας σώσῃ καὶ ὑψωθῶμεν.[7]
15 ἠγάπησε δὲ τὸ σκότος ἤτοι τὰ ἔθνη ὁ Κύριος ὑπὲρ τοὺς φονεῖς καὶ μισοθέους Ἰουδαίους, κατὰ τὸ ἀπειθὲς αὐτῶν. „καλέσω γὰρ τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου, καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην".[8] καλῶς οὖν ὁ Πυσιολόγος περὶ τοῦ νυκτικόρακος ἔλεξε.

6. Περὶ τοῦ ἀετοῦ.

Ὁ μακάριος ἱεροψάλτης Δαυὶδ μελῳδῶν λέγει· „ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου."[1] ὁ δὲ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτοῦ, ὅτι τοιαύτην φύσιν ἔχει· ὅταν γηράσκει, βαρύνονται αὐτοῦ αἱ πτέρυγες, καὶ ἀμβλυωπεῖ, τί οὖν ποιεῖ;
5 ζητεῖ πηγὴν ὕδατος καθαράν, καὶ ἀνίπταται εἰς τὸν αἰθέρα τοῦ ἡλίου, καὶ καίει τὰς πτέρυγας αὐτοῦ τὰς παλαιάς, καὶ ἀποβάλλει τὴν ἀμαυρίαν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ, καὶ καταβαίνει ἐπὶ τὴν πηγὴν καὶ βαπτίζεται τρίς, καὶ ἀνακαινίζεται καὶ νέος γίνεται. καὶ σὺ οὖν, ὦ πολιτευτά, μα-
10 θητὰ Χριστοῦ, εἰ τὸ τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου ἔχεις ἔνδυμα,[2] καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας σου ἀμβλυωποῦσι, ζήτησον τὴν νοερὰν πηγήν, τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, τὸν λέγοντα· „ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ὕδατος ζῶντος."[3] καὶ ἀνίπτασο εἰς

Z. 14. P.: ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, ἵνα ὑψωθῆτε. — Statt des Folgenden hat dann P. nur: „τοῖς πᾶσι πάντα γέγονεν, ἕως πάντας σώσει". (Cf. I Cor. 9, 22.) καλῶς οὖν ὁ Φ. ἔλεξε περὶ τοῦ ν.

Cap. 6. Z. 1 ff. P. hat die Bibelstelle nicht; beginnt gleich: ὁ Φ. ἔλεξε περὶ τοῦ ἀετοῦ. ὅτι ὅταν γηράσῃ κτλ. — Z. 4 f. P.: ἀμβλυωπεῖ τοῖς ὀφθαλμοῖς, καὶ ζητεῖ κτλ. Zu unserm Text vgl. Tychsen's syrischen: quid tunc facit? — Z. 6: αἰθέρα] P.: ἀέρα. — Z. 6 ff. P.: ... τὰς πτέρυγας αὐτοῦ καὶ τὴν ἀμβλυωπίαν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ, καὶ καταβαίνει εἰς τὴν πηγὴν τοῦ ὕδατος, κτλ. — Z. 9 ff. P.: καὶ σύ, ἐάν τι τοῦ παλαιοῦ ἐνδύματος κτήσῃ, καὶ ἀμβλυωπήσωσί σου οἱ ὀφθαλμοί. — Z. 12: Λόγον] P.: νόμον. — Z. 13. P.: ὕδατος ζωῆς. —

---

[7] II Cor. 11, 7: ἐμαυτὸν ταπεινῶν ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε.
[8] Rom. 9, 25: καλέσω τὸν ... Nach Hos. 2, 23. — Vgl. I Petr. 2, 10.
[1] Ps. 102, 5.
[2] Cf. Eph. 4, 22. Col. 3, 9.
[3] Jerem. 2, 13: ζωῆς.

τὸ ὕψος τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης,[4] Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀπόδυσαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ. 15 καὶ βάπτισαι τρὶς ἐν τῇ ἀεννάῳ πηγῇ τῆς μετανοίας, (εἰς ὄνομα Πατρός, Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος,[5]) καὶ ἀπέκδυσαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, καὶ ἔνδυσαι τὸν νέον, τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα. καὶ πληρωθήσεται καὶ ἐν σοὶ ἡ προφητεία Δαυίδ· „ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου“. 20

7. Περὶ φοίνικος πετεινοῦ.

Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ θείῳ εὐαγγελίῳ λέγει· „ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου, καὶ ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτήν“.[1] καὶ Ἰουδαῖοι ἐπὶ τῷ λόγῳ ἠγανάκτουν. ἔστι τοίνυν πετεινὸν ἐν τῇ Ἰνδικῇ, φοῖνιξ λεγόμενον. κατὰ πεντακόσια οὖν ἔτη ἔρχεται εἰς τὰ ξύλα 5 τοῦ Λιβάνου, καὶ γεμίζει τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἀρωμάτων. καὶ σημαίνει τῷ ἱερεῖ τῆς Ἡλίου πόλεως, ἐν τῷ μηνὶ τῷ νέῳ, (Νησὰν ἢ Ἀδάρ,) τουτέστι τῷ Φαμενωθὶ ἢ τῷ Φαρμουθί. ὁ δὲ ἱερεὺς σημανθεὶς ἔρχεται, καὶ ἐμπιπλᾷ τὸν βωμὸν ἀμπελίνων ξύλων. τὸ δὲ πετεινὸν ἔρχεται εἰς 10 Ἡλίου πόλιν, || γεγομωμένον τῶν ἀρωμάτων, καὶ ἀναβαίνει εἰς

Z. 14 f.: Ἰ. Χρ.] fehlt in P. — Z. 15 f.: καὶ ἀπόδυσαι bis αὐτοῦ] nach P.; W hat offenbar falsch heraufgezogen: καὶ ἔνδυσαι τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἄνθρωπον· — Z. 16: τῆς μετανοίας fehlt in P.; εἰς ὄνομα κτλ. fehlt in W. — Z. 17 f. P.: καὶ ἀπόδυσαι τὸ παλαιὸν ἔνδυμα τοῦ διαβόλου. — Z. 19. P.: καὶ πλ. ἐν σοί. — Am Schluss hat P. noch: καλῶς οὖν ὁ Φ. ἔλεξε περὶ τοῦ ἀετοῦ.

Cap. 7. Z. 1—4: P. beginnt erst: ἔστι πετεινὸν ἐν τῇ ἰνδικῇ χώρᾳ. Γ stimmt in diesem Punkt mit W überein. — Z. 5. P.: καὶ κατὰ φ'ἔτη … — Z. 6: γεμίζει] P.: γομοῖ. — Z. 6. P.: τὰς δύο πτέρυγας. — Z. 7 f.: ἐν τῷ μηνὶ κτλ.] nach P. gegeben; in W lückenhaft: τῷ μηνὶ τῷ νέῳ, τουτέστι τῷ Φαμενουθὶ Φαρμουθί. — Z. 9—11: ὁ δὲ ἱερεὺς … bis εἰς Ἡλίου πόλιν.] In den Handschriften Pitra's ist eine Lücke, die sich durch das doppelte ἔρχεται erklärt: ὁ δὲ ἱερεὺς σημανθεὶς εἰσέρχεται εἰς τὴν Ἡλίου πόλιν, γεγομωμένος τῶν ἀρωμάτων, κτλ., woraus ich oben γεγομωμένον, auf πετεινὸν bezüglich, hergestellt habe. In Γ vollständig, aber in gestörter

[4] Mal. 4, 2: ἥλιος τῆς δικαιοσύνης.

[5] Cf. Matth. 28, 19.

[1] Joh. 10, 18: ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.

τὸν βωμόν, καὶ αὐτοῦ τὸ πῦρ ἀνάπτει, καὶ ἑαυτὸν καίει. καὶ τῇ ἐπαύριον ἐρευνῶν ὁ ἱερεὺς τὸν βωμὸν εὑρίσκει σκώληκα ἐν τῇ σποδῷ. καὶ τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ πτεροφυεῖ, καὶ εὑρίσκε-
15 *ται νεοσσὸς πετεινόν. καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ εὑρίσκεται γενόμενον ὡς τὸ πρώην, (καὶ ἀσπάζεται τὸν ἱερέα, καὶ ἀνίπταται,) καὶ ὑπάγει εἰς τὸν παλαιὸν αὐτοῦ τόπον. εἰ οὖν τὸ πετεινὸν τοῦτο ἐξουσίαν ἔχει ἑαυτὸ ἀποκτεῖναι καὶ ζωογονῆσαι, πῶς οἱ ἀνόητοι ἄνθρωποι ἀγανακτοῦσι τοῦ*
20 *Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰπόντος· „ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν“;*[2] *ὁ γὰρ φοῖνιξ πρόσωπον τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν λαμβάνει. καὶ γὰρ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐλθὼν τὰς δύο πτέρυγας εὐωδίας μεστὰς ἤνεγκε, τουτέστιν ἐναρέτων οὐρανίων*
25 *λόγων, ἵνα ἡμεῖς δι' εὐχῶν ἁγίων ἐκτείνωμεν τὰς χεῖρας, καὶ ἀναπέμπωμεν εὐωδίαν πνευματικὴν διὰ πολιτειῶν ἀγαθῶν. καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ φοίνικος.*

Ordnung: *τὸ δὲ πετεινὸν ἐκεῖνο εἰσέρχεται...* bis *ἀρωμάτων. ὁ δὲ ἱερεὺς...* bis *ἀμπελίνων ξύλων.* — Alles Folgende nach P. W weicht nach den Worten: *τὸ δὲ πετεινὸν ἔρχεται εἰς Ἡλίου πόλιν,* von allen andern Texten vollständig ab: ... *εἰς Ἡ. πόλιν, κατὰ τὴν αἰγυπτίαν χώραν, μονογενὲς ὑπάρχον, οὐκ ἐν ἐρήμῳ τόπῳ, ἵνα μὴ ἀγνοηθῇ τὸ γινόμενον, ἀλλ' ἐν φανερᾷ πόλει παραγενόμενον, ἵνα ψηλαφηθῇ τὸ ἀπιστούμενον. σηκὸν οὖν ἑαυτῷ ποιῆσαν ἐκ λιβάνου καὶ σμύρνης καὶ λοιπῶν ἀρωμάτων, εἰς τοῦτον εἰσελθὸν τελευτᾷ πυρπολούμενον, καὶ σήπεται. εἶτα ἐκ τῆς καείσης σαρκὸς τῆς τέφρας σκώληξ γίνεται, καὶ ἀναμορφοῦται εἰς τὸ ἀρχαῖον εἶδος. τοῦτο δε μὴ ἀπιστήσῃς. καὶ γὰρ καὶ τῶν μελισσῶν τὰ γεννήματα οὕτως γεννῶνται, ἐκ τῶν σκωλήκων ἀναμορφούμενα. καὶ ἐξ ᾠῶν ὑγρῶν ὄντων* (in der Handschrift: *ἐξ ὠν*, vom folg. Wort nur der Anfang leserlich) *ἐθεώρησαν ὀρνέων πτερὰ καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα ἐξερχόμενα. εἶτα πτεροφυήσας ὁ προειρημένος σκώληξ, καὶ τέλειος ὥσπερ πρώην φανείς, ἀνίπταται οὗτος οἷος ἐτελεύτησε, σαφεστάτην ἀνάστασιν διὰ τοῦτο τῶν νεκρῶν ἐπιδεικνύμενος. θαυμαστὸν ὄρνεον ὁ φοῖνιξ, ἀλλ' ἄλογον. εἶτα τῷ μὲν ἀλόγῳ ζώῳ καὶ μὴ γινώσκοντι* (am Anfang der nächsten Zeile ist ein Wort, dem Raum nach von etwa sechs Buchstaben, vollständig weggekratzt) *τὴν τῶν ἁπάντων νεκρῶν* (*ἀνάστασιν* zu ergänzen?) *ἀνάστασις δεδώρηται· ἡμῖν δε τοῖς δοξολογοῦσι Θεὸν καὶ τὰ προστάγματα αὐτοῦ τηροῦσι οὐ δίδοται; ἔστι τοίνυν ἀληθῶς νεκρῶν ἀνάστασις.* — Z. 16: *καὶ ἀσπάζεται τὸν ἱερέα, καὶ ἀνίπταται*] fehlt bei P.; aus Ph ergänzt, in Übereinstimmung mit den alten Übersetzungen. — Z. 18: *τοῦτο* aus Ph ergänzt. — Z. 19. Ph: *ζωογονηθῆναι.*

---

[2] Joh. 10, 18.

8. Περὶ ἔποπος.

Γέγραπται· „ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω“.[1] καὶ πῶς εἰσί τινες πατραλοῖαι καὶ μητραλοῖαι; ἔστι πετεινὸν λεγόμενον ἔποψ· τούτου τὰ τέκνα ὅταν ἴδωσιν τοὺς ἑαυτῶν γονεῖς γηράσαντας, ἐκτίλλουσιν αὐτῶν πτέρυγας τὰς παλαιάς, καὶ λείχουσι τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, 5 καὶ θάλπουσι τοὺς γονεῖς ὑπὸ τὰς πτέρυγας αὐτῶν, καὶ νοσσοποιοῦσιν αὐτά, καὶ νέοι γίνονται· λέγουσι τοίνυν τοῖς ἑαυτῶν γονεῦσι· ὥσπερ ὑμεῖς κεκμήκατε κάμνοντες καὶ τρέφοντες ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸ ὅμοιον ποιοῦμεν ὑμῖν. καὶ πῶς οἱ ἀνόητοι τῶν ἀνθρώπων οὐκ ἀγαπῶσι τοὺς 10 ἑαυτῶν γονεῖς;

9. Περὶ ὀνάγρου.

Γέγραπται ἐν τῷ Ἰώβ· „τίς ἀφῆκεν ὄναγρον ἐλεύθερον“;[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτοῦ· ὅτι ὅταν νέμων-

---

Cap. 8. P.: περὶ ἔποπος πετεινοῦ. — P. beginnt dann mit: ἔστι πετεινόν κτλ., während das hier vorausgehende ganz am Schluss steht. — Z. 2 f.: πατραλοῖαι καὶ μητραλοῖαι] mit P.; in W: πατρολῶες καὶ μητρολῶες. — Z. 3 f. P.: ἐὰν ἴδωσιν οὗτοι τοὺς ἑαυτῶν γονεῖς γηράσαντας ἢ ἀμβλυωπήσαντας, τὰ τέκνα ἐκτίλλουσι τὰς παλαιὰς πτέρυγας τῶν γονέων, κτλ. — Z. 6 f. P.: τοὺς γονεῖς αὐτῶν ὑπὸ τὰς πτ. ἑαυτῶν. καὶ νέοι γίνονται, λέγοντες τοὺς ἑαυτῶν γονεῖς· ὥσπερ ὑμεῖς κτλ. — Z. 9. P.: καὶ ἡμεῖς τὸ ὅμοιον ὑμῖν ποιοῦμεν. — Z. 10. P.: οἱ λογικοὶ ἄνθρωποι. — Z. 11. Nach γονεῖς in P.: ἀκούοντες τὸ γεγραμμένον· ὅτι ὁ κακολογῶν κτλ. Dann am Schluss: καλῶς οὖν εἶπεν ὁ Φυσιολόγος περὶ τοῦ ἔποπος.

Cap. 9. Bei P. ganz abweichend, offenbar schlechter und teilweise entstellt: ὁ Φυσ. ἔλεξε περὶ τοῦ ὀνάγρου· ὅτι ἔστιν ἀγελάρχης, καὶ ἐὰν γεννήσωσιν αἱ νομάδες ἀρρενικά, ὁ πατὴρ αὐτῶν θλάει τὰ ἀναγκαῖα αὐτῶν, ἵνα μὴ σπερματίσωσι. ἀλλὰ καὶ τὸν Ἰὼβ εὑρίσκω εἰπόντα· „τίς ἀφῆκεν ὄνον ἄγριον, καὶ εὔθηρον“; (sic.) ἑρμηνεία. οἱ πατριάρχαι σπέρμα πνευματικὸν ζητοῦσι κτήσασθαι· οἱ δὲ ἀπόστολοι, τὰ νοερὰ τέκνα, ἐγκράτειαν ἤσκησαν, οὐράνιον ζωὴν αἰτησάμενοι, ὡς εἶπεν· „εὐφράνθητι κτλ.... ...τῆς ἐρήμου μᾶλλον“, καὶ τὰ ἑξῆς. ἡ παλαιὰ σπέρμα ἐπαγγέλλεται, ἡ δὲ νέα ἐγκράτειαν.

---

[1] Ex. 21, 16: ὁ κακολογῶν πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ, τελευτήσει θανάτῳ. — Levit. 20, 9: ὃς ἂν κακῶς εἴπῃ τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ, θανάτῳ θανατούσθω. Hier mit den Worten Matth. 15, 4, Marc. 7, 10.

[1] Job. 39, 5: τίς δέ ἐστιν ὁ ἀφεὶς ὄνον ἄγριον ἐλεύθερον.

ται αἱ νομάδες, περιπατεῖ ὁ ἄρρην ἤτοι ὁ πατήρ, καὶ
ἀνερευνᾷ. καὶ ἡνίκα εὕρῃ ἄρσεν, τέμνει τὰ αἰδοῖα αὐτοῦ,
5 ἵνα μὴ σπερματίζῃ. [ἐκ τούτου καὶ οἱ Πέρσαι εὗρον τὸ
εὐνουχίζειν.] οἱ πατριάρχαι οὖν σῶμα σπερματικὸν ἐζήτουν
σπεῖραι. οἱ δὲ ἀπόστολοι, τέκνα νοερὰ ὄντα τῇ πράξει,
ἐγκράτειαν ἤσκουν, οὐράνιον αἰτησάμενοι σπέρμα, καθὸ
γέγραπται· „εὐφράνθητι στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα· ῥῆξον καὶ
10 βόησον ἡ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου
(μᾶλλον) ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα“.[2] καλῶς οὖν ἔλεξεν
ὁ Φυσιολόγος περὶ τοῦ ὀνάγρου. [εὐνουχισμὸς γὰρ ἐκεῖνός
ἐστι ἐπαινετός, ἡ ἑκούσιος ἐγκράτεια καὶ σωφροσύνη. τὸ δὲ
τέμνειν τὰ μέλη, κολάσεως ἄξιον. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Κύριος
15 ἐν εὐαγγελίῳ φησίν· „ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω“.[3]]

10. Περὶ ἐχίδνης.

Καλῶς εἶπε Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς πρὸς τοὺς Φαρισαίους· „γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν [ἐκ]φυγεῖν

Z. 3: νομάδες] in der Handschrift: μονάδες. — Z. 4: ἡνίκα] nur ...ικα zu lesen, der Anfang des Wortes von einem Tintenkleks bedeckt. — Z. 11: μᾶλλον] fehlt in d. Hdschr. — Die von mir in Parenthese gesetzten Stellen Z. 5 f. und Z. 12 ff. geben sich als spätere Zusätze leicht zu erkennen. —

Cap. 10. Bei P. ebenfalls vollständig abweichend; unser Text gibt sich durch die wörtliche Übereinstimmung mit der alten syrischen (im erzählenden Teil), äthiopischen und latein. Übersetzung als der wertvollere zu erkennen. — P.: ὁ Φυσ. ἔλεξε περὶ τῆς ἐχίδνης· ὅταν ἄρρην συγγένηται τῇ θηλείᾳ, ἀποθνήσκει. πλειστάκις οὖν ὑπάγει, καὶ ἔρχεται πρὸς τὴν θήλειαν, καὶ ὅταν ἀρχῇ συγγένηται τῇ θηλείᾳ, εἰς τὸ στόμα αὐτῇ συγγίνεται, καὶ ἡ θήλεια καταπίνουσα τὸν γόνον, κόπτει τὰ ἀναγκαῖα αὐτοῦ. γινώσκει οὖν ὅτι, ἐὰν συγγένηται τῇ θηλείᾳ, ἀποθνήσκει. ὕστερον οὖν μὴ δυνάμενος κατασχεῖν ἑαυτόν, συγγίνεται αὐτῇ, καὶ ἀποθνήσκει. ἡ οὖν θήλεια οὐκ ἔχει κόλπον, ἵνα βαστάζῃ ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς τὰ γεννήματα· ἐὰν οὖν αὐξηθῶσιν τὰ τέκνα ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, ἀναπτύσσουσι τὴν πλευρὰν αὐτῆς, καὶ ἐξέρχονται, καὶ ἀποκτέννουσιν αὐτήν. πατραλοῖαι οὖν εἰσὶ καὶ μητραλοῖαι. ἑρμηνεία. παρεπλησίασεν οὖν τοὺς Φαρισαίους τῇ ἐχίδνῃ, ὅτι ὃν τρόπον ἀποκτέννει τὸν πατέρα

---

[2] Jes. 54, 1. Citirt Gal. 4, 27.
[3] Matth. 19, 12.

ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς“;[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς ἐχίδνης· ὅτι ὁ μὲν ἄρρην πρόσωπον ἔχει ἀνδρός, ἡ δὲ θήλεια, πρόσωπον γυναικός. ἕως ὀμφαλοῦ ἔχουσιν ἀνθρώπου μορφήν, οὐρὰν δὲ ἔχουσι κροκοδείλου. πόρον δὲ οὐκ ἔχει ἐν κόλπῳ ἡ γυνή, ἀλλὰ τρύπην ῥαφίδος μόνην. ὅταν οὖν ὀχεύῃ τὴν θήλειαν ὁ ἄρρην, ῥίπτει τὸ σπέρμα (εἰς τὸ στόμα) τῆς θηλείας. καὶ ἐὰν καταπίῃ τὸ σπέρμα ἡ θήλεια, κόπτει τὰ ἀναγκαῖα τοῦ ἄρρενος, καὶ τελευτᾷ. αὐξηθέντα οὖν τὰ τέκνα κατεσθίουσι τὴν γαστέρα τῆς μητρός, καὶ οὕτως ἐξέρχονται, καὶ τελευτᾷ κἀκείνη. καὶ ἀπομένουσι τὰ γεννήματα, ἄρσεν καὶ θῆλυ, μόνα. καλῶς οὖν ὁ Ἰωάννης παρωμοίωσε τοὺς πατραλοίας καὶ μητραλοίας, τοὺς Φαρισαίους. ὃν τρόπον γὰρ ἡ ἔχιδνα ἀπέκτεινε τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς, οὕτω καὶ οὗτοι ἀπέκτειναν τοὺς νοεροὺς πατέρας αὐτῶν, τοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, ἀλλὰ καὶ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἐδίωξαν. καὶ ὁ μὲν πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ, ὁ Κύριος καὶ ἡ Ἐκκλησία, ζῶσιν εἰς τὸν αἰῶνα· αὐτοὶ δὲ ἀπέθανον. καλῶς οὖν φησὶν ὁ Φυσιολόγος περὶ αὐτῶν, καὶ ὁ Ἰωάννης ἔλεγε· „τίς ὑμῖν ἔδειξε ἐκφυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς“;

11. Περὶ ὄφεως.

Ὁ Κύριός μου ἔλεξεν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ· „γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις, καὶ ἀκέραιοι, ὡς αἱ περιστεραί“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ ὄφεως, ὅτι φυσικὰς ἐνεργείας ἔχει τέσσαρας. πρώτη ἐστὶν αὕτη· ὅταν γηράσῃ, ἐμποδί-

---

καὶ τὴν μητέρα, οὕτως καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἀπέκτειναν τοὺς νοεροὺς αὐτῶν πατέρας, τὸν Σωτῆρα ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν. πῶς οὖν φύγωσι ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; καὶ ὁ μὲν πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ ζῶσιν εἰς τοὺς αἰῶνας, αὐτοὶ δὲ τεθνήκασι. — Das von Pitra mitgeteilte entsprechende Stück aus *B* stimmt inhaltlich mehr mit unserm Text überein, ist aber offenbar eine verschlechterte Bearbeitung desselben. — Z. 14. Handschr.: *πατρολοίας καὶ μητρολοίας.* —

Cap. 11. Überschrift in W: *περὶ ὄφεως ἐνέργεια πρώτη.* — Z. 1: *μου*] fehlt bei P. — Z. 4. W fälschlich: *τρεῖς.* — P.: *ὅτι τέσσαρας φύσεις ἔχει· πρώτη, ὅταν γηράσῃ, ἀμβλυωπεῖ τοῖς ὀφθαλμοῖς, καὶ ἐὰν θελήσῃ νέος γενέσθαι, κτλ.* —

---

[1] Matth. 3, 7. Luc. 3, 7.

[1] Matth. 10. 16.

5 ζεται τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ οὐ βλέπει. τί οὖν ποιεῖ; ἐὰν θέλῃ γενέσθαι νέος, (πολιτεύεται καὶ) νηστεύει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ νύκτας,[2] ἕως οὗ τὸ δέρμα αὐτοῦ χαυνωθῇ. καὶ ζητεῖ πέτραν καὶ ῥαγάδα στενήν, κἀκεῖσε εἰσελθὼν θλίβει τὸ σῶμα καὶ ἀποβαλὼν τὸ γῆρας νέος γίνεται. καὶ σὺ
10 οὖν, ἄνθρωπε, ἐὰν θέλῃς τὸ παλαιὸν ἔνδυμα τῆς ἁμαρτίας ἀποβαλέσθαι, διὰ τῆς ὁδοῦ τῆς στενῆς, ἤτοι διὰ νηστειῶν καὶ τῆς λοιπῆς σκληραγωγίας τῆξον τὸ σῶμα. „στενὴ γάρ ἐστιν ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν".[3] καὶ γίνῃ ἀντὶ παλαιοῦ νέος καὶ σώζῃ. καλῶς
15 οὖν ὁ Φυσιολόγος περὶ τοῦ ὄφεως ἔλεξεν.

Δευτέρα φύσις τοῦ ὄφεως. ὅταν ἔλθῃ ὁ ὄφις πιεῖν ὕδωρ εἰς τὸν ποταμόν, οὐ φέρει τὸν ἰὸν μεθ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐν τῷ φωλεῷ αὐτὸν ἀφίησιν. ὀφείλομεν οὖν καὶ ἡμεῖς ὁ σπεύδοντες ἐπὶ τὸ ὕδωρ τὸ ἀέναον[4] καὶ ἄδολον, τὸ
20 γέμον τῶν θείων καὶ ἐπουρανίων φρικτῶν μυστηρίων, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ, μὴ φέρειν τὸν ἰὸν τῆς μνησικακίας μεθ' ἑαυτῶν· ἀλλὰ διαλλαττόμενοι καὶ εἰρηνεύοντες, οὕτως προσερχώμεθα.[5] ὁ γὰρ μὴ οὕτως ποιῶν κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, κατὰ τὸ θεῖον λόγιον.[6]

25 Τρίτη φύσις τοῦ ὄφεως. ὅταν ἴδῃ τὸν ἄνθρωπον γυμνόν, φοβεῖται καὶ ἀποστρέφεται· ὅταν δὲ ἠμφιεσμένον,

Z. 6: πολιτεύεται fehlt in W, wird aber durch die alten Übersetzungen bestätigt. Z. 7. P. wiederholt das Zahlwort vor νύκτας. — Z. 7: ἕως οὗ] P.: ἕως. — Z. 8 P.: καὶ ἐκεῖθεν ἑαυτὸν εἰσπέμψας. — Z. 9. P.: νέος πάλιν γίνεται. — Z. 10. P.: ὦ ἄνθρωπε. Ph: νοητὲ ἄνθρωπε. — Z. 10 f. P.: τὸ παλαιὸν γῆρας τοῦ κόσμου ἀποβάλλεσθαι, διὰ τῆς στενῆς καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ, διὰ νηστείαν τὸ σῶμα τῆξον. — Z. 13 f. P.: ἡ εἰσάγουσα εἰς τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Das Weitere fehlt in P. — Z. 17. P.: εἰς τὴν πηγήν. — Z. 17. P.: τὸν ἰὸν αὐτοῦ. — Z. 19: ἄδολον] P.: ἄκακον. — Z. 20. P.: ... καὶ ἐπουρανίων λόγων. — Z. 21 ff.: μὴ φέρειν ...] P. statt alles Folgenden bloss: μὴ φέρειν μεθ' ἑαυτῶν τῆς κακίας τὸν ἰόν. — Z. 26. P. nach φοβεῖται noch: καὶ ἐρυθριᾷ. — Z. 26 f. P.: καὶ ἐὰν ἴδῃ αὐτὸν ἠμφιεσμένον, ἅλλεται ἐπ' αὐτόν. —

[2] Nach Ex. 34, 28 u. Matth. 4, 2.
[3] Matth. 7, 14: ὅτι στενὴ ἡ πύλη.
[4] Cf. Joh. 4, 14.
[5] Mit Bezug auf Matth. 5, 23 f.
[6] I. Cor. 11, 29.

ἅλλεται ἐπ' αὐτῷ. [Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε.] καὶ ἡμεῖς οὖν νοητῶς νοήσωμεν τὴν γύμνωσιν ἡμῶν, ὅτι ἡνίκα ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀδὰμ γυμνὸς ἦν ἐν τῷ παραδείσῳ, οὐκ ἴσχυσεν αὐτὸν παγιδεῦσαι ὁ ἐχθρός. *** ἐὰν οὖν καὶ 30 σὺ ὦ ἄνθρωπε ἔχῃς τὸ ἔνδυμα τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου,[7] ὡς πεπαλαιωμένος ἡμερῶν κακῶν,[8] ἐφάλλεταί σοι· ἐὰν δὲ ἐκδύσῃ καὶ γυμνὸς εἶ κακίας, ἀποστρέφεται καὶ φεύγει.

Τετάρτη φύσις τοῦ ὄφεως. ὅταν ἐπέλθῃ αὐτῷ ἄνθρωπος, θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι, τὸ σῶμα αὐτοῦ ὅλον 35 εἰς θάνατον παραδίδωσι, τὴν κεφαλὴν μόνην φυλάσσων. ὀφείλομεν οὖν καὶ ἡμεῖς ἐν καιρῷ διωγμοῦ ὅλον τὸ σῶμα εἰς θάνατον παραδιδόναι, τὴν δὲ κεφαλὴν ἤτοι τὴν πίστιν φυλάττειν· τουτέστι μὴ ἀρνούμενοι Χριστόν· ὅπερ ἐποίησαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ πάντες μάρτυρες· παντὸς γὰρ ἀνδρὸς 40 ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν.[9]

12. Περὶ μύρμηκος.

Σολομῶν ἐλάλησεν ἐν ταῖς Παροιμίαις· „ἴθι πρὸς τὸν μύρμηκα, ὦ ὀκνηρέ“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτοῦ,

---

Z. 28: τὴν γύμνωσιν ἡμῶν] fehlt bei P. — Z. 30. P.: οὐκ ἴσχυσε πηδῆσαι ὁ διάβολος εἰς αὐτόν. — Dann fehlt in allen griech. Texten und in der äth. Übersetzung der Gegensatz; dagegen in der lat.: sed quando tunicis indutus est, hoc est mortalitatem corporis, tunc exilivit in eum serpens. — Z. 30 f. P.: ἐὰν καὶ σὺ οὖν ἔχῃς κτλ. — Z. 31. Nach τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου hat P. noch: τὰ σύκινα λέγω τῆς ἡδονῆς. — Z. 32: πεπαλαιωμένος] die Handschriften haben: πεπαλαιωμένοι. Ph: ὡς πεπαλαιωμένων κακῶν. — Z. 32 f.: ἐὰν δὲ ἐκδύσῃ κτλ.] fehlt bei P. — Z. 35. P.: ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ. — Z. 36. P. nach φυλάσσων: καλῶς οὖν ὁ Φ. εἶπεν περὶ τοῦ ὄφεως. — Z. 37: διωγμοῦ] P.: πειρασμοῦ. — Z. 38 ff. P.: . . . παραδοῦναι, μόνην τὴν κεφ. φυλάσσοντες· τουτέστι τὸν Ἰησοῦν, τὸν Χριστὸν μὴ ἀρνούμενοι, ὅπερ ἐποίουν οἱ ἅγιοι μάρτυρες. — Z. 38: πίστιν] von mir conjicirt; in der Hdschr. nur . . . ιν leserlich. — Z. 41. P. setzt am Schluss bei: ὡς γέγραπται.

Cap. 12. Z. 1: ἐλάλησεν] P.: εἶπεν. — Z. 2. P.: περὶ τοῦ μύρμηκος. — Z. 3. P.: πρώτη φύσις αὐτοῦ. —

---

[7] Cf. Eph. 4, 22. Col. 3, 9.

[8] Daniel 13 (Susanna), 52: πεπαλαιωμένε ἡμερῶν κακῶν.

[9] I Cor. 11, 3.

[1] Prov. 6, 6.

ὅτι τρεῖς φύσεις ἔχει. πρώτη αὐτοῦ φύσις· ὅταν στοιχηδὸν
περιπατῶσιν, ἕκαστος τὸν κόκκον ἐν τῷ στόματι βαστάζει,
5 καὶ οἱ μηδὲν ἔχοντες καὶ κενοὶ οὐ λέγουσι τοῖς γεγομωμένοις·
δότε ἡμῖν ἐκ τῶν κόκκων ὑμῶν·[2] οὐδὲ ἁρπάζουσιν ἀπ' αὐτῶν
βίᾳ, ἀλλ' ἀπέρχονται καὶ συλλέγουσιν ἑαυτοῖς. ταῦτα ἐπὶ
τῶν φρονίμων παρθένων καὶ τῶν μωρῶν ἐστιν εὑρεῖν.

Δευτέρα φύσις ὅταν ἀποταμιεύηται τὸν σῖτον εἰς τὴν
10 γῆν, διχοτομεῖ τοὺς κόκκους εἰς δύο, μήπως χειμῶνος γενομένου βροχῶσιν οἱ κόκκοι καὶ ἀνατείλωσιν, καὶ λιμοκτονηθῶσι.
καὶ σὺ τὰ ῥήματα τῆς παλαιᾶς διάστησον ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, μήποτέ σε τὸ γράμμα ἀποκτείνῃ.[3] Παῦλος
γὰρ εἶπεν, „ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστι“.[4] ψιλῷ γὰρ
15 τῷ γράμματι προσεσχηκότες οἱ Ἰουδαῖοι ἐλιμοκτονήθησαν,
καὶ φονεῖς γεγόνασιν ἀλλήλων.

Τρίτη φύσις. πολλάκις ἐν τῷ ἀγρῷ πορεύεται καὶ
ἀναβαίνει ἐπὶ τὸν στάχυν, καὶ (καταφέρει τὸν κόκκον· πρὸ
τοῦ οὖν ἀναβῆναι) ὀσμᾶται τοῦ στελέχους, καὶ ἀπὸ τῆς

Z. 3: στοιχηδόν] P.: ἐνορδίνως. — Z. 4. P.: βαστάζει ἐν τῷ στόματι. — Z. 5. P.: οἱ δὲ μηδὲν βαστάζοντες οὐ λέγουσι τοῖς φέρουσι. — Z. 6. P. nur: δότε ἡμῖν. — Z. 6 f.: οὐδὲ — βίᾳ] nach P.; in W nur: οὐχ ἁρπάζουσιν. — Z. 7. P.: ἑαυτοῖς συλλέγουσιν. — Z. 8. Zusatz bei P.: καλῶς οὖν ὁ Φυσ. ἔλεξε περὶ τοῦ μύρμηκος. — Z. 9. P.: δευτ. φ. τοῦ μύρμηκος. — Z. 9 f. P.: ἀποταμιεύσῃ τοὺς κόκκους εἰς τὴν ἑαυτοῦ μάνδραν. — Z. 10 f. P.: μὴ χειμὼν καταλάβοι αὐτὸν καὶ βροχὴ ὕδατος, καὶ ἀνατείλωσιν οἱ κόκκοι, καὶ λιμ. Daran schliesst sich bei P. der Zusatz: καὶ πάλιν γινώσκει ὁ μύρμηξ τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ εἰ καῦμα ἐστίν, ἢ ὅταν ἀὴρ μέλλῃ βρέχειν. ὅταν οὖν θεωρῇς τὸν μύρμηκα, ὅτι τὸν κόκκον τοῦ σίτου τὸν ἔξω τῆς τρυπῆς αὐτοῦ ἔσω κομίζει, γνῶθι ὅτι ἀὴρ καὶ χειμὼν ἔρχεται. εἰ δὲ ἀπὸ τῶν ἔσω κομίζει τὴν ἑαυτοῦ τροφὴν καὶ ἐφαπλοῖ, γνῶθι ὅτι γαλήνη τοῦ ἀέρος ἐστίν. — Z. 12. P.: καὶ σὺ οὖν. — Z. 12 f. P.: διάστελλε ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ. Äth. Übers.: ...von deiner Seele. — Z. 13. P.: ὅτι βούλεταί σε τὸ γράμμα ἀποκτεῖναι. — Z. 14 f. P.: πλεῖον γὰρ τῷ νόμῳ προσέχοντες. — Z. 16: ἀλλήλων] P.: τῶν ἁγίων. Äth. Übers.: ... wurden ihre eigenen Mörder. — Z. 17. P.: τρ. φ. τοῦ μύρμηκος. — Z. 17: ἐν τῷ ἀγρῷ] P.: ἐν τῷ θέρει. — Z. 18 f.: ἀναβαίνει bis ὀσμᾶται nach P., womit die alten Übersetzungen übereinstimmen; W nur: καὶ ἔρχεται ἐπὶ τὸν στάχυν, καὶ ὀσμᾶται ... — Z. 19. P.: τοῦ στελέχους τοῦ στάχυος. — Z. 19 f. P.: ἐκ τῆς ὀσμῆς νοεῖ ἢ σίτου ἐστίν, ἢ κριθῆς. —

[2] Matth. 25, 8: δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν.

[3] II Cor. 3, 6: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

[4] Rom. 7, 14.

ὀσμῆς γινώσκει τὰ σῖτα καὶ τὴν κριθήν. (ἐάν ἐστι κριθῆς, 20
ἀποφεύγει εἰς τὸν σῖτον) καὶ καταφέρει τὸν στάχυν. ἡ (δὲ)
κριθὴ τροφὴ κτηνῶν ἐστι. φησὶ γὰρ ὁ Ἰώβ· „ἀντὶ πυροῦ
ἐξέλθοι μοι κριθή“.[5] φεῦγε οὖν καὶ σὺ τὴν κτηνώδη τροφήν,
καὶ λάβε τὸν σῖτον τὸν ἀποτιθέμενον εἰς τὴν ἀποθήκην.[6]
ἡ γὰρ κριθὴ παραβάλλεται τῇ τῶν ἑτεροδόξων διδασκαλίᾳ· 25
ὁ δὲ σῖτος τῇ ὀρθῇ τοῦ Χριστοῦ πίστει.

13. Περὶ σειρήνων καὶ ὀνοκενταύρων.

Ἐλάλησεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης· „ὅτι δαιμόνια καὶ
σειρῆνες καὶ ἐχῖνοι ὀρχισθήσονται ἐν Βαβυλῶνι“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῶν σειρήνων καὶ τῶν ὀνοκενταύρων· ὅτι
αἱ μὲν σειρῆνες ζῶα θανάσιμα εἰσὶν ἐν τῇ θαλάσσῃ· ὡς

Z. 20 f.: ἐὰν bis σῖτον fehlt in W; nach P. gegeben. Dagegen findet sich: καὶ καταφέρει τὸν στάχυν nur in W, wo es sich also gleich an: γινώσκει τὰ σ. καὶ τὴν κρ. anschliesst. — Z. 21 f. P.: ἡ γὰρ τροφὴ τῆς κριθῆς κτηνῶν ἐστι. — Z. 22. P.: καὶ ὁ Ἰὼβ ἔλεγεν. — Z. 23. P.: καὶ σὺ οὖν φεῦγε κτλ. — Z. 24. P.: τὸν ἀποτιθέμενόν σοι. — Z. 26: ὀρθῇ] P.: ὀρθοτάτῃ.

Cap. 13. Nach P. gegeben, womit die Übersetzungen übereinstimmen. In W vollständig abweichend: Περὶ σειρήνων καὶ ἱπποκενταύρων. „Φθείρουσιν ἤθη καλὰ ὁμιλίαι κακαί,“ φησὶν ὁ ἀπόστολος. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξεν· ὅτι λέγονται εἶναι ζῶα τινά, ἄρρεν καὶ θῆλυ. καὶ τὸ μὲν ἄρρεν ἕως τοῦ ὀμφαλοῦ ἄνθρωπος, τὸ δὲ λοιπόν, ἵππος. ὁμοίως καὶ τὸ θῆλυ ἕως τοῦ ὀμφαλοῦ ἔοικε γυναικί· τὸ δὲ λοιπόν, χηνομόρφωμα, ὃ λέγεται σειρῆνα.

ταῦτα τοιγαροῦν πρόσωπα λαμβάνουσι τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων, καὶ τῶν ἀθέων καὶ πλάνων αἱρετικῶν. εἰσὶ γὰρ εἰσί τινες ὑποκρίσεως μεστοί, πλάνοι τε καὶ ἀπατεῶνες. οἵτινες ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ παρεισδύναντες διὰ τῆς χρηστολογίας αὐτῶν ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων. ἀλλ' ἡμεῖς τούτους φύγωμεν, μὴ συναπαγόμενοι ταῖς αὐτῶν ψευδοδιδασκαλίαις. καὶ γὰρ ὥσπερ λέγεται τὰ αὐτὰ ζῶα, οὐκ εἰσὶ δέ, ἀλλὰ διανοίας εἰσὶν ἀνάπλασμα κακοδαίμονος, οὕτω καὶ ἡ τῶν πλάνων καὶ ψευδοχρίστων ἀπατηλὴ ψευδολογία. μόρφωσιν γὰρ εὐσεβείας ἔχουσι, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἤρνηνται.

---

[5] Job. 31, 40. Es heisst aber vielmehr: ἀντὶ πυροῦ ἄρα ἐξέλθοι μοι κνίδη, ἀντὶ δὲ κριθῆς βάτος.

[6] Matth. 13, 30: τὸν δὲ σῖτον συνάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου. Matth. 3, 12: καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴς ἀποθήκην.

[1] Jes. 13, 21 f.: καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσι, καὶ νοσσοποιήσουσιν ἐχῖνοι ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν.

5 δὲ μοῦσαι ταῖς φωναῖς ᾄδουσιν εὐμελῶς. καὶ οἱ παραπλέοντες, ἐὰν ἀκούσωσι τῆς μελῳδίας αὐτῶν, ἑαυτοὺς ῥίπτουσιν ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ ἀπόλλυνται. τὴν δὲ μορφὴν ἔχουσι τὸ ἥμισυ μέρος, ἕως τοῦ ὀμφαλοῦ, γυναικός· τὸ δὲ ἥμισυ, πετεινοῦ ἔχουσι μορφήν. ὁμοίως καὶ οἱ ὀνοκένταυροι τὸ
10 ἥμισυ ἔχουσιν ἀνθρώπου, τὸ δὲ ἥμισυ, ἀπὸ τοῦ στήθους, ἵππου ἔχουσιν. οὕτω καὶ πᾶς ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.[2] εἰσὶ τινὲς συναγόμενοι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, μόρφωσιν μὲν ἔχοντες εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι.[3] καὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ὡς ἄν-
15 θρωποι εἰσίν· ὅταν δὲ ἀπολυθῶσιν, ἀποκτηνοῦνται. οὗτοι οὖν σειρήνων καὶ ὀνοκενταύρων πρόσωπα λαμβάνουσι, τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων, καὶ ἐμπαικτῶν αἱρετικῶν· διὰ γὰρ τῆς χρηστολογίας αὐτῶν, ὡς αἱ σειρῆνες, ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων.[4] „φθείρουσι γὰρ ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι
20 κακαί".[5] καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῶν σειρήνων καὶ περὶ τῶν ὀνοκενταύρων.

14. *Περὶ ἐχίνου.*

Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ ἐχίνου· ὅτι ἐστὶ ζῶον μικρόν, (μόρφωσιν ἔχον σφαίρας,) ὅλον ἠκανθωμένον. ποιεῖται

Cap. 14. Bei P. stärker abweichend, offenbar weniger ursprünglich: *ἔστι ζῶον λεγόμενον ἐχῖνος, μόρφωσιν ἔχον σφαίρας, καὶ ὁ νῶτος αὐτοῦ ὁλόκεντρός ἐστι. τὰ δὲ κέντρα αὐτοῦ εἰσὶν ὅμοια κέντροις ἐχίνων θαλασσίων. ἐὰν δὲ περιπατεῖ, ἐστὶν ὡς μῦς. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τούτου· ὅτι ἀναβαίνει ἐπὶ βότρυν τῆς ἀμπέλου, καὶ καταβάλλει τὰς ῥᾶγας χαμαί· ὅταν παρασταθῇ ὁ βότρυς, καὶ κυλίεται, καὶ κολλᾷ τὰς ῥᾶγας εἰς τὰ ἑαυτοῦ κέντρα, καὶ ἀπάγει αὐτὰ τοῖς τέκνοις αὐτοῦ, καὶ ἀφίησι τὸν ἀκρέμονα, τὸν βότρυν κενόν. καὶ σύ, ὦ πολιτευτά, ἐστάθης ἐν τῇ ἱερᾷ καὶ ἀληθινῇ ληνῷ, τοῦ ἀποταμιευθῆναί σε εἰς αὐλὰς βασιλέων, παρὰ τὸ ἐνεχθῆναί σε εἰς τὸ ἅγιον βῆμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον ἐκχωρῆσαι. πῶς ἀφῆκας τὸν ἐχῖνον ἀναβῆναι ἐπὶ τὸν τόπον σου, καὶ διαφθεῖραί σου κτλ.*, s. Z. 10 bis zu Ende, worauf dann noch der Satz folgt: *δικαίως οὖν ὁ Φυσιολόγος ἐφ' ἡμῖν ἥρμωσε τὰς φύσεις τῶν ζώων (ἐν) τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ.* — Z. 2: *μόρφωσιν ἔχον σφαῖρας*] aus P. ergänzt, fehlt in W. —

---

[2] Jac. 1, 8: *ἀνὴρ δίψυχος, κτλ.*
[3] II Tim. 3, 5: *ἔχοντες μόρφωσιν . . .*
[4] Rom. 16, 18: *. . . διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι . . .*
[5] I Cor. 15, 33: *φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί.*

οὖν τὴν τροφὴν οὕτως· ἀπέρχεται ἐν τῇ ἀμπέλῳ καὶ ἀναβαίνει ἐπὶ τὸν βότρυν. καὶ τίλλει τὰς ῥᾶγας καὶ ῥίπτει ἐπὶ τὴν γῆν. καὶ βάλλει ἑαυτὸν ὕπτιον, καὶ πήγνυνται αἱ ῥᾶγες εἰς τὰ 5 κέντρα αὐτοῦ, καὶ ἄγει τοῖς τέκνοις. καὶ ἀφίησι τοὺς βότρυς κενοὺς ἐν τῷ κλήματι. καὶ σὺ οὖν, ὦ πολιτευτά, παράστηθι τῇ νοερᾷ καὶ ἀληθινῇ ἀμπέλῳ,[1] ὅς ἐστιν Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς Θεός. καὶ ἀναλόγισαι, πῶς ἀφῆκας τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀναβῆναι εἰς τὴν καρδίαν σου, || καὶ διαφθεῖραί σου 10 τὴν καλὴν πολιτείαν, καὶ σκορπίσαι, καὶ τοῖς κέντροις τοῦ θανάτου σε πλανῆσαι, ὥστε τὴν πολιτείαν ταῖς ἀντικειμέναις δυνάμεσι διασταλῆναι. καὶ δίκην βότρυος ἀφίησιν ἔρημον, μὴ ἔχοντα ὅλως ἀκρέμονα ἐν σοί.

15. Περὶ ἀλώπεκος.

„Αἱ ἀλώπεκες φωλεὰς ἔχουσι καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις“,[1] φησὶ πρὸς τὸν γραμματέα ὁ Κύριος. καὶ ἐν τοῖς Ἄισμασι Σολομών· „πιάσατε ἡμῖν ἀλώπεκας μικρούς. ἀφανίζουσι γὰρ τὰς ἀμπέλους“.[2] καὶ

Z. 4 u. f.: ῥᾶγας] in der Hdschr. ῥόγας u. ῥόγες. — Z. 5 f. in der Hdschr.: εἰς τὰ ἑαυτοῦ κέντρα. — Z. 10. Nach ... καρδίαν σου der Rest aus P. ergänzt, da W darauf nur noch sagt: καὶ δίκην βότρυος ἀφῆκας ἔρημον τὴν σὴν ψυχήν, und dann in eine andere Allegorie fällt: καὶ ἐπὶ τὸ ἅγιον βῆμα χώρησον, καὶ ἃ συνήγαγες διὰ τῶν ἀκανθῶν, ἤτοι τῶν πονηρῶν ἐννοιῶν, διὰ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως σκόρπισον, καὶ θρέψον οἷα τέκνα τοὺς καλοὺς λογισμούς, τῷ ἄρτῳ τῷ ζωτικῷ.

Cap. 15. Der erzählende Teil in P. stärker abweichend; ohne die Sprüche: Ὁ Φυσ. εἶπε περὶ τῆς ἀλώπεκος· ὅτι δόλιον ζῷόν ἐστιν. ἐὰν οὖν πεινάσῃ καὶ μὴ εὕρῃ θήραν φαγεῖν, ζητεῖ ὅπου ἐστὶ τέμη τῆς γῆς (P. conj. τομὴ γῆς), ἔχουσα χοῦν, ἢ πού ἐστιν ἄχυρα, καὶ κυλίει ἑαυτὴν ἐν τῇ γῇ ἢ ἐν τοῖς ἀχύροις, καὶ βάλλει αὐτὴν ἐν τῷ πεδίῳ, ἄνω βλέπουσα, ἕλκουσα εἰς ἑαυτὴν τὰς πνοάς, καὶ φυσᾷ ἑαυτὴν παντελῶς. καὶ νομίζουσιν αὐτὴν τὰ πετεινὰ εἶναι τεθνηκυῖαν, καὶ κατασκηνοῦσιν ἐπ' αὐτήν, τοῦ φαγεῖν αὐτήν. καὶ οὕτως αὐτὰ ἁρπάζει, καὶ διαφθείρει· καὶ κακῷ θανάτῳ ἀποθνήσκουσι τὰ πετεινά, κατεσθιούσης αὐτά. —

---

[1] Joh. 15, 1: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή.

[1] Matth. 8, 20: ... φωλεούς ...

[2] Cant. 2, 15: ... ἀφανίζοντας ἀμπελῶνας.

5 Δαυὶδ ἐν Ψαλμῷ. „μερίδες ἀλωπέκων ἔσονται“.[3] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς ἀλώπεκος· ὅτι ζῷον ἐστὶ δολερὸν πάνυ. ἐὰν πεινάσῃ καὶ οὐχ εὑρίσκῃ θήραν, τεχνάζεταί τι τοιοῦτον. ἐπιζητεῖ τόπον ἐν ᾧ ἐστὶ θέρμη ἢ ἄχυρα, καὶ βάλλει ἑαυτὴν ἄνω βλέπουσα, καί ἕλκει τὰς πνοὰς πρὸς ἑαυτήν, καὶ φυσᾶται
10 παντελῶς, ὥστε φαίνεσθαι νεκράν. νομίζοντα οὖν τὰ πετεινὰ ὅτι τέθνηκε, κατασκηνοῦσιν ἐπάνω αὐτῆς τοῦ φαγεῖν αὐτήν. ἀναστᾶσα οὖν κατέχει αὐτὰ καὶ ἐσθίει. οὕτως καὶ ὁ διάβολος δόλιός ἐστι παντελῶς καὶ αἱ πράξεις αὐτοῦ. ὁ θέλων μεταλαβεῖν τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀποθνήσκει· σάρκες δὲ αὐτοῦ
15 εἰσὶν μοιχεῖαι, φιλαργυρίαι, πορνεῖαι, ἡδοναί, φόνοι.[4] ἐκ τούτου καὶ Ἡρώδης ταύτῃ παρεικασθείς. „εἴπατε γάρ“, φησὶν ὁ Κύριος, „τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ.“[5] καλῶς οὖν ἔλεξεν ὁ Φυσιολόγος περὶ τῆς ἀλώπεκος, τὸ δολερὸν αὐτῆς διαγράφων καὶ ὕπουλον.

16. Περὶ πανθῆρος.

Ὁ προφήτης προεφήτευσε καὶ εἶπεν· „ἐγενόμην ὡς πανθὴρ τῷ Ἐφραΐμ“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πανθῆρος, ὅτι τοιαύτην φυσικὴν ἐνέργειαν ἔχει· πάντων τῶν ζώων φίλτατόν ἐστι, ἐχθρὸς δὲ τοῦ δράκοντος. παμποίκιλος
5 ἐστὶν ὡς ὁ χιτὼν τοῦ Ἰωσήφ.[2] ἥσυχόν ἐστι καὶ πρᾷον πάνυ.

Zu Z. 8: θέρμη vgl. die äth. Übers.: einen heissen Boden. — Z. 13. P.: ... παντελῶς· μικρὸς μέν ἐστιν, αἱ δὲ πράξεις αὐτοῦ μεγάλαι. — Z. 14 ff. P.: αἱ σάρκες γὰρ αὐτοῦ εἰσὶν αὗται· πορνεῖαι, ἡδοναί, φθόνοι καὶ φόνοι. ἐκ τούτου καὶ Ἡ. παρεπλησίασε τῇ ἀλώπεκι· καὶ ὁ γραμματεὺς ἀκούσας παρὰ τοῦ Σωτῆρος· „αἱ ἀλώπεκες φωλεὰς ἔχουσι“. καὶ ὁ Σολομῶν· „πιάσατε... ἀφανίζοντας τοὺς ἀμπελῶνας“, καὶ τὰ ἑξῆς. καλῶς οὖν ὁ Φ. εἶπε περὶ τῆς ἀλώπεκος.

Cap. 16. P. immer πάνθηρ, πάνθηρος. — Z. 1. P.: καλῶς ὁ πρ. — Z. 1 f. P.: ἐγενόμην ὡσεὶ λέων τῷ οἴκῳ Ἰούδα, καὶ ὡσεὶ πάνθηρ τῷ οἴκῳ Ἐφραΐμ. — Z. 3. P.: ὅτι τοιαύτην φύσιν ἔχει. — Z. 4. P.: φίλον ἐστὶ τὸ ζῷον. — Z. 4 f. P.: παμποίκιλος δέ ἐστιν... Ἰωσήφ, καὶ ὡραῖος. — Z. 5. P.: ἡσύχιον δὲ καὶ...

---

[3] Ps. 62, 11.

[4] Cf. Gal. 5, 19—21: φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστι μοιχεία, πορνεία ...

[5] Luc. 13, 32: πορευθέντες εἴπατε ...

[1] Hoseas 5, 14: διότι ἐγώ εἰμι ὡς πανθὴρ τῷ Ἐφραΐμ, καὶ ὡς λέων τῷ οἴκῳ Ἰούδα.

[2] Gen. 37, 3: ἐποίησε δὲ αὐτῷ χιτῶνα ποικίλον.

ἐὰν φάγῃ καὶ χορτασθῇ, κοιμᾶται ἐν τῷ φωλεῷ αὐτοῦ. καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγείρεται ἐκ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ καὶ βοᾷ, μεγάλῃ φωνῇ κράζων. καὶ οἱ μακρὰν καὶ οἱ ἐγγὺς θῆρες ἀκούουσι τὴν τούτου φωνήν. ἐκ δὲ τῆς φωνῆς αὐτοῦ πᾶσα εὐωδία ἀρωμάτων ἐξέρχεται. καὶ ἀκολουθοῦσιν οἱ θῆρες 10 τῇ εὐωδίᾳ τῆς ὀσμῆς τοῦ πανθῆρος, τρέχοντες ἐγγὺς αὐτοῦ. οὕτως καὶ ὁ Χριστός, ἐγερθεὶς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν, πᾶσα εὐωδία γέγονε ἡμῖν τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακρὰν εἰρηνικοῖς.[3] παμποίκιλος δέ ἐστιν ἡ νοερὰ σοφία τοῦ Θεοῦ.[4] καθὼς καὶ ὁ Ψαλμῳδὸς ἔφη· „παρέστη 15 ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου, ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη πεποικιλμένη“.[5] ἥτις ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία. παμποίκιλός ἐστιν ὁ Χριστός, αὐτὸς ὢν παρθενία, ἐγκράτεια, ἐλεημοσύνη, πίστις, ἀρετή, μακροθυμία, ὁμόνοια, εἰρήνη.[6] καλῶς οὖν εἶπεν ὁ Φυσιολόγος περὶ τοῦ πανθῆρος. 20

17. Περὶ ἀσπιδοχελώνης.

Ὁ Σολομῶν ἐν τοῖς Παροιμίοις διδάσκει λέγων· „μὴ πρόσεχε φαύλῃ γυναικί. μέλι γὰρ ἀποστάζει ἀπὸ χειλέων γυναικὸς πόρνης, ἣ πρὸς καιρὸν λιπαίνει σὸν φάρυγγα· ὕστερον μέντοι πικρότερον χολῆς εὑρήσεις καὶ ἠκονημένον

Z. 6: *χορτασθῇ* P.; W: *χορτάσῃ*. — Z. 6. P.: *ἐν τῷ φ. αὐτοῦ τρεῖς ἡμέρας*. — Z. 7. P.: *ἀπὸ τοῦ ὕπνου . . . μεγάλῃ τῇ φωνῇ κράζων*, worauf hier gleich folgt: *καὶ ἐκ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἐξέρχεται πᾶσα εὐωδία ἀρωματικῶν*. — Z. 8 ff. P.: *καὶ οἱ μακρὰν θῆρες καὶ οἱ ἐγγύς, ἀκούσαντες τῆς τούτου φωνῆς, ἀκολουθοῦσι τῇ εὐωδίᾳ, καὶ ἔρχονται ἔγγιστα αὐτοῦ*. — Z. 12 ff. P.: *οὕτως καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἀναστὰς ἐκ τῶν νεκρῶν, πᾶσα εὐωδία ἐγένετο (ἡμῖν) τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς, καὶ εἰρήνη, ὡς εἶπεν ὁ Ἀπόστολος. παμποίκιλος δέ ἐστιν ἡ νοερὰ φύσις τῆς σοφίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, παρθενία, ἐγκράτεια, καὶ καθεξῆς πᾶσαι αἱ ἀρεταί. ὅτι οὐδὲν ἄσκοπον περὶ ζώων καὶ πετεινῶν ἐλάλησαν αἱ θεῖαι Γραφαί.*

Cap. 17. P. beginnt gleich: *ἔστι κῆτος κτλ.*, während die Bibelstelle am Anfang der zweiten Auslegung steht. —

---

[3] Eph. 2, 17: *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς.* Cf. ib. v. 13 u. Jes. 57, 19.

[4] Eph. 3, 10: *ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ.*

[5] Ps. 44, 10.

[6] Cf. Gal. 5, 22 f.

5 μᾶλλον μαχαίρας διστόμου. τῆς γὰρ ἀφροσύνης οἱ πόδες κατάγουσι τοὺς χρωμένους αὐτῇ μετὰ θανάτου εἰς τὸν ᾅδην“.[1] ἔστι τοίνυν κῆτος ἐν τῇ θαλάσσῃ, ἀσπιδοχελώνη καλούμενον· δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἔχει. πρώτη αὐτοῦ φύσις αὕτη. ἐὰν πεινάσῃ, ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ, καὶ πᾶσα
10 εὐωδία ἐξέρχεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. καὶ συνάγονται οἱ μικροὶ ἰχθύες εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ στοιβαζόμενοι, καὶ καταπίνει αὐτούς. τοὺς δέ γε μεγάλους καὶ τελείους ἰχθύας οὐχ εὑρίσκει μὴ προσεγγίζοντας αὐτῷ. οὕτως καὶ ὁ διάβολος καὶ οἱ αἱρετικοὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ ἀπάτης
15 τῆς δοκούσης εἶναι εὐωδίας δελεάζουσι τοὺς νηπιώδεις καὶ ἀτελεῖς τὴν διάνοιαν. τοὺς δὲ τελείους τὸ φρόνημα ἀκατασχέτους ἔχουσι. οἷον Ἰὼβ τέλειος ἰχθύς, Μωϋσῆς, Ἱερεμίας, Ἡσαΐας, καὶ πᾶς ὁ χορὸς τῶν προφητῶν. ὡς ἔσωσε φυγεῖν (l. ἐξέφυγεν?) Ἰουδὶθ τὸν Ὀλοφέρνην, Ἐσθὴρ τὸν Ἀρτα-
20 ξέρξην, Σωσάννα τοὺς πρεσβυτέρους, Θέκλα τὸν Θάμυριν.
Ἡ δὲ ἄλλη φυσικὴ αὐτοῦ ἐνέργειά ἐστι τοιαύτη· μέγα ἐστὶ τὸ κῆτος πάνυ, ὅμοιον νήσῳ· ἀγνοοῦντες οὖν οἱ ναῦται, δέουσι τὰ πλοῖα αὐτῶν εἰς αὐτό, ὡς ἐν νήσῳ, καὶ τὰς ἀγκύρας αὐτῶν καὶ τοὺς πασσάλους. καὶ ἐξέρχονται ὡς ἐν
25 νήσῳ. ἅπτουσιν οὖν πρὸς τὸ ἑψῆσαι αὐτοῖς βρώματα. καὶ θερμανθὲν τὸ κῆτος καταδύει εἰς τὸν βυθόν, καὶ βυθίζει τὸ πλοῖον πανοικίον. καὶ σὺ ὦ ἄνθρωπε ἐὰν ἀποκρεμάσῃς

Z. 8. P.: *δύο φύσεις ἔχον.* — Z. 9. P.: *αὐτοῦ τὸ στόμα.* — Z. 10. P.: *ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐξέρχεται.* — Z. 10 ff. P.: *καὶ ὀσφραίνονται οἱ μ. ἰχθύες, καὶ στοιβάζονται εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ, καὶ καταπίνει τοὺς ἰχθύας τὸ κῆτος.* — Z. 12. P.: *τοὺς δέ.* — Z. 13. P.: *οὐχ εὑρίσκεις ἐγγίζοντας τῷ κήτει.* — Z. 13 ff. Als Auslegung bei P. nur: *οἷον ὁ Ἰὼβ τέλειος ἰχθύς, Μωϋσῆς, Ἡσαΐας, Ἱερεμίας, καὶ πᾶς ὁ χορὸς τῶν προφητῶν, ὡς ἐξέφυγεν Ἰουδὴθ Ὀλοφέρνην, Ἐσθὴρ Ἀρταξέρξην.* — Z. 21 f. P.: *ἄλλη φύσις τοῦ κήτους· μέγα πάνυ, ὅμοιόν ἐστι νήσῳ.* — Z. 23: *δέουσι*] W: *δαίνουσι*, P.: *δένουσι.* – Z. 23 ff. P.: ... *ὡς εἰς νῆσον, καὶ τὰς ἀγκ. καὶ τοὺς πασσ. πήσσουσιν. ἅπτουσι δὲ ἐπάνω τοῦ κήτους εἰς τὸ ἑψῆσαι ἑαυτοῖς τι· ἐὰν δὲ θερμανθῇ, δύνει κτλ.* — Z. 27. P. nur: *τὰ πλοῖα.* — Dann folgt bei P. als Auslegung: *καλῶς οὖν ὁ Σολομῶν ἐν ταῖς παροιμίαις εἶπεν· „μὴ πρόσεχε κτλ.* Die Worte: *ἣ πρὸς καιρὸν λιπαίνει σὸν φάρυγγα* sind ausgefallen, und das Citat schliesst mit: ...*πικρότερον χολῆς εὑρήσεις.* Dann: *καὶ σὺ οὖν ἐὰν κρεμάσῃς σεαυτὸν τῇ ἐλπίδ τοῦ διαβόλου, βυθίζει σε κτλ.* Der Schlusssatz: *καλῶς οὖν κτλ.* fehlt.

---

[1] Prov. 5, 3—5.

σεαυτὸν ματαίαις ἐλπίσι ταῖς τοῦ διαβόλου, βυθίζει σε ἅμα αὐτῷ εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. καλῶς οὖν εἶπε ὁ Φυσιολόγος περὶ τῆς ἀσπιδοχελώνης. 30

18. Περὶ πέρδικος.

Ἱερεμίας ὁ προφήτης φησί· „πέρδιξ συνήγαγε ἃ οὐκ ἔτεκε, ποιῶν πλοῦτον αὐτῷ οὐ μετὰ κρίσεως. ἐν ἡμίσει ἡμερῶν αὐτοῦ καταλείψουσιν αὐτόν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων αὐτοῦ ἔσται ἄφρων".[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πέρδικος· ὅτι ἀλλότρια ᾠὰ ἐπωάζει καὶ νοσσοποιεῖ. καὶ ἐπειδὰν αὐξηθῶσιν, 5 ἕκαστον γένος ἀνίπταται καὶ πρὸς τοὺς ἰδίους ἀνέρχεται. καὶ μόνον αὐτὸν ἀφιᾶσιν. οὕτω καὶ ὁ διάβολος ἁρπάζει τὸ γένος τῶν νηπίων ταῖς φρεσίν. ἐὰν δὲ εἰς μέτρον ἡλικίας ἔλθωσιν, ἄρχονται ἐπιγινώσκειν τοὺς ἰδίους αὐτῶν γονεῖς τοὺς ἐπουρανίους, ἤτοι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν 10 καὶ τὴν Ἐκκλησίαν, καὶ ἀποστόλους καὶ προφήτας, καὶ πρὸς αὐτοὺς πορεύονται. καλῶς οὖν ἔλεξεν ὁ Φυσιολόγος περὶ τοῦ πέρδικος.

19. Περὶ γυπός.

Καλῶς εἶπεν ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Σωτὴρ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· „οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις".[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ γυπός· ὅτι ἐν τοῖς

Cap. 18. Die einleitende Bibelstelle fehlt in P. — Z. 5: ἐπωάζει] P.: θάλπει. — P.: νοσσιοποιεῖ. — Z. 5 f. P.: ἐὰν δὲ . . . . ἀνίπταται πρὸς τοὺς ἰδίους γονεῖς. καὶ μόνον ἄφρονα ἀφιᾶσιν αὐτόν. — W: ἀφίουσι. Z. 9 ff. P.: . . . ἐπιγνῶναι τοὺς γονεῖς αὐτῶν τοὺς οὐρανίους, τουτέστι τὸν Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τοὺς ἁγίους προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ μόνον ἄφρονα ἀφιᾶσιν αὐτόν. Das letzte ist eine schlechte Wiederholung statt: καὶ πρὸς αὐτοὺς πορεύονται. Dann: καλῶς οὖν ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Σωτὴρ εἶπεν τό· „οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις". Statt der gewöhnlichen Schlussformel ist also der Anfang des nächsten Kapitels hier an den Schluss gestellt; der Fehler erklärt sich aus dem Abspringen des Schreibers von einem καλῶς zum andern.

Cap. 19. Z. 3. P.: εἶπεν. —

[1] Jer. 17, 11: ἐφώνησε πέρδιξ. συνήγαγεν κτλ. . . . ποιῶν πλοῦτον αὐτοῦ. . . . ἐγκαταλείψουσιν.

[1] Matth. 24, 19. Marc. 13, 17. Luc. 21, 23.

ὑψηλοῖς τόποις καὶ μετεώροις εὑρίσκεται, καὶ κοιμᾶται ἐπὶ
5 τὰς ὑψηλὰς πέτρας ἢ ἐπὶ τὰ πτερύγια τῶν ὀρέων. ἐὰν
οὖν ἔγκυος γένηται, πορεύεται ἐν Ἰνδίᾳ καὶ λαμβάνει τὸν
εὐτόκιον λίθον. ὁ δὲ λίθος ἔχει κατὰ τὸ κάρυον τὴν περι-
φέρειαν. ἐὰν θέλῃς αὐτὸν κινῆσαι, ἄλλος λίθος ἔνδοθεν
αὐτοῦ σαλεύεται καὶ κρούων καὶ ἠχῶν. ἐὰν δὲ ὠδίνουσα
10 αὐτὸν λάβῃ, κάθηται ἐπάνω αὐτοῦ καὶ ἀπόνως γεννᾷ. καὶ
σὺ οὖν, ἄνθρωπε, γενόμενος ἐγκύμων ἁγίου Πνεύματος,
λαβὼν τὸν νοερὸν καὶ εὐτόκιον λίθον, τὸν ἀποδοκιμασθέντα
παρὰ τῶν οἰκοδόμων, ὃς ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας,[2] ἐπ'
αὐτὸν κάθισον, ὡς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης· „διὰ τὸν
15 φόβον σου, Κύριε, ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν, (καὶ ὠδινήσαμεν,
καὶ ἐτέκομεν πνεῦμα σωτηρίας ἐπὶ τῆς γῆς“.)[3] ἀληθῶς γὰρ
εὐτόκιος οὗτος ὁ λίθος τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὁ Κύριος
ἡμῶν (Ἰησοῦς Χριστός, ἄνευ χειρῶν τμηθείς, τοῦτ' ἔστιν,
ἄνευ σπορᾶς ἀνθρωπίνης γεννηθεὶς ἐκ τῆς Παρθένου.) καὶ
20 ὥσπερ ὁ εὐτόκιος λίθος ἄλλον λίθον εἶχεν (ἔνδον ἠχοῦντα,)
οὕτω καὶ τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα ἔνδον εἶχεν ἠχοῦσαν τὴν
θεότητα.

Z. 4: εὑρίσκεται] P.: αὐλίζεται. — Z. 5. P.: . . . τὰς ὑψηλὰς πέτρας τῶν ὀρέων. — Z. 7. P.: κατὰ τὸ κάρυον ἔχει. — Z. 8 f. P.: ἔνδον αὐτοῦ σαλεύεται, ὥσπερ κώδων κρούων καὶ ἠχῶν. — Z. 9 f. P.: ἐὰν δὲ καὶ ὠδίνουσα αὐτὸν καταλάβοι, κάθηται ἐπὶ τοῦ εὐτοκίου λίθου, κτλ. — Z. 11: γενόμενος ἐγκύμων κτλ., in W schlecht erst in der nächsten Zeile nach λίθον eingeschoben. — Z. 12 ff. P.: λάβε τὸν νοερὸν εὐτόκιον λ., . . . (ὃς ἐγενήθη . . . fehlt) καὶ ἐπ' αὐτὸν καθεσθείς, ὡς εἶπεν Ἡ. ὁ πρ., τέκῃς πνεῦμα σωτηρίας· διὰ γὰρ τὸν φόβον σου, κτλ. — Z. 15 f.: καὶ ὠδινήσαμεν bis: ἐπὶ τῆς γῆς, aus P. ergänzt. — Z. 17. P.: ὁ εὐτόκιος οὗτος ἁγίου Πνεύματος λίθος. — Z. 18 f.: Ἰησοῦς Χριστός . . . bis παρθένου, in W fehlend, aus P. ergänzt. — Z. 19 f. P.: καὶ ὥσπερ ὁ εὐτ. ἄλλον λίθον ἔσχεν . . . — ἔνδον ἠχοῦντα aus P. ergänzt. — Z. 21. P.: τὸ κυριακὸν σῶμα. — P.: ἔνδον ἠχοῦσαν, ohne εἶχεν.

---

[2] Ps. 117, 22 u. Matth. 21, 42: λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη . . . . Marc. 12, 10. Luc. 20, 17.

[3] Jes. 26, 18: . . . καὶ ἐτέκομεν. πνεῦμα σωτηρίας σου ἐποιήσαμεν ἐπὶ τῆς γῆς.

20. Περὶ μυρμηκολέοντος.

Ἐλιφὰζ ὁ Θεμανιτῶν βασιλεὺς φησί· „μυρμηκολέων ὤλετο παρὰ τὸ μὴ ἔχειν βρῶσιν“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε· ὅτι τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει λέοντος, καὶ τὰ ὄπισθεν μύρμηκος. ὁ μὲν πατὴρ αὐτοῦ σαρκοφάγος ἐστίν, ἡ δὲ μήτηρ αὐτοῦ ὄσπρια ἐσθίει. ἐὰν οὖν γεννήσωσι τὸν μυρμηκολέοντα, γεννῶσιν αὐτὸν δύο φύσεις 5 ἔχοντα. οὐ δύναται οὖν φαγεῖν σάρκας, διὰ τὴν φύσιν τῆς μητρός· *** ἀπόλλυται οὖν διὰ τὸ μὴ ἔχειν τροφήν. οὕτω πᾶς ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. οὐ χρὴ βαδίζειν δύο τρίβους·[2] οὐδὲ δισσὰ λέγειν ἐν τῇ προσευχῇ· οὐ καλὸν εἶναι τὸ ναὶ οὒ καὶ τὸ οὒ ναί, ἀλλὰ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ.[3] 10

21. Περὶ γαλῆς.

Ὁ Νόμος λέγει· „μὴ φάγης γαλῆν, μηδὲ τὸ ὅμοιον αὐτῆς“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτῆς, ὅτι τοιαύτην

Cap. 20. Z. 1. P.: ὁ Ἐλιφὰζ ὁ Θεμανίτης ἔλεγε· „ὁ μ. ὤλετο“. — Z. 2. P.: ...ἔλεξε περὶ τοῦ μ. — Das Folgende nach P., da W hier offenbar einen überarbeiteten Text bietet. Den Satz: ὅτι τὸ μὲν πρόσωπον ... bis μύρμηκος habe ich mit Rücksicht auf die alte syr. und die äth. Übers. an diese Stelle gesetzt; er steht in diesem griech. Text hinter: ... γεννῶσιν αὐτὸν δύο φύσεις ἔχοντα. — Z. 7 fehlt das 2. Glied. — Z. 12 f. nach Ph; bei P. sinnlos: οὐ καλὸν εἶναι τὸ ναί, καὶ τὸ [οὔ, καὶ τὸ] οὒ ναί. ἀλλὰ ... —

— W: ὁ Φυσ. ἔλεξε· ὅτι ἐκ τῆς μύρμηκος καὶ τοῦ λέοντος τίκτεται ζῶον ὃ καλεῖται μυρμηκολέων. τοῦτο δὲ γεννηθὲν εὐθέως ἀποθνήσκει, διὰ τὸ μὴ σιτίων αὐτὸ ἀπολαύειν, ἀλλ' ἀνεπίδεκτον εἶναι καὶ λιμῷ διαφθείρεσθαι. καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθές, μαρτυρεῖ ἡ Γραφὴ λέγουσα· „μυρμ. ...βρῶσιν“. ἐκ δύο γὰρ φύσεων ὤν, ὁπόταν βουληθῇ μεταλαβεῖν κρεῶν, ἡ φύσις τοῦ μύρμηκος σπερμάτων ὀρεγομένη ἀπωθεῖ τὰ κρέα. ὅταν δὲ ἐκ σπερμάτων τραφῆναι βουληθῇ, ἡ φύσις τοῦ λέοντος ἀντιπίπτει. μήτε οὖν κρεῶν δυνάμενος μεταλαβεῖν μήτε σπερμάτων ἀποθνήσκει. τοιοῦτοί εἰσιν οἱ βουλόμενοι δυσὶ κυρίοις δουλεύειν, Θεῷ τε καὶ διαβόλῳ, τοῦ Θεοῦ διδάσκοντος ἁγνεύειν, καὶ τοῦ διαβόλου συμβουλεύοντος ἀκολασταίνειν. γνῶμεν οὖν ἡμεῖς τὸν ἡμέτερον Κύριον κἀκείνου τὰς ἐντολὰς πράττοντες ἐκείνῳ μόνῳ δουλεύσωμεν. οὐαὶ γάρ φησι καρδίᾳ δισσῇ καὶ ἁμαρτωλῇ, ἐπιβαίνοντι δύο τρίβοις. οὐ γὰρ δίκαιον βαδίζειν δισσοῖς ἀτραποῖς, οὐδὲ δισσεύειν λόγοις ἐν προσευχῇ.

Cap. 21. Z. 1: μηδὲ P.] W μήτε. — Z. 2. P.: ...εἶπε περὶ τῆς γαλῆς.

[1] Job. 4, 11: .... βορὰν.

[2] Sirach 2, 12: οὐαὶ ... ἁμαρτωλῷ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους.

[3] Matth. 5, 37: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν· ναὶ ναί, οὒ οὔ. Cf. II Cor. 1, 17 ff. u. Jac. 5, 12.

[1] Cf. Levit. 11, 29.

φύσιν ἔχει· τὸ στόμα αὐτῆς συλλαμβάνει παρὰ τοῦ ἄρρενος, καὶ ἔγκυος γενομένη τοῖς ὠσὶ γεννᾷ· κακῶς οὖν ἐκ τῶν
5 ἀκοῶν γεννῶσιν. ‖ εἰσὶ τινὲς ἀκαταστάτως τρώγοντες τὸν ἐπουράνιον ἄρτον καὶ πνευματικὸν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. ἐὰν δὲ ἀπολυθῶσιν, ἐκρίπτουσι τὸν λόγον τοῦ Κυρίου ἐκ τῶν ὤτων αὐτῶν οἱ ἄνθρωποι, καὶ γίνονται ὡσεὶ ἀσπὶς κωφὴ βύουσα τὰ ὦτα αὐτῆς.[2] „μὴ φάγῃς οὖν τὴν γαλῆν, μηδὲ τὸ
10 ὅμοιον αὐτῆς".

22. Περὶ μονοκέρωτος.

„Καὶ ὑψωθήσεται", φησὶν ὁ μελῳδός, „ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου".[1] ὁ Φυσιολόγος εἶπε περὶ τοῦ μονοκέρωτος, ὅτι τοιαύτην φύσιν ἔχει· μικρὸν ζῷόν ἐστιν, ὅμοιον ἐρίφῳ, δριμύτατον δέ ἐστι πάνυ· οὐ δύναται ὁ
5 κυνηγὸς ἐγγίσαι αὐτῷ, διὰ τὸ ἰσχύειν αὐτὸ πολύ. ἓν κέρας ἔχει, μέσῳ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. πῶς οὖν ἀγρεύεται, λέξω. παρθένον ἁγνὴν ἐστολισμένην ῥίπτουσιν ἔμπροσθεν αὐτοῦ. καὶ ἅλλεται εἰς τὸν κόλπον τῆς παρθένου τὸ ζῷον. καὶ κρατεῖ αὐτό, καὶ ἀκολουθεῖ αὐτῇ, καὶ αἴρει αὐτὸ εἰς
10 τὸ παλάτιον τῷ βασιλεῖ. φέρεται οὖν εἰς τὸ πρόσωπον

Z. 3 f. P.: τῷ στόματι αὐτῆς συλλαμβάνει, καὶ ἐγκύμων γενομένη κτλ. — Z. 5 ff. Die Auslegung nach P. gegeben; in W offenbar weniger ursprünglich: εἰσί τινες ἐκ τῶν ἀκοῶν βλαπτόμενοι, συναγόμενοι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, μόρφωσιν μὲν ἔχοντες εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι. (Vgl. den Abschnitt von den Sirenen.) καὶ ἀκούουσι τὸν λόγον, καὶ τὸν πνευματικὸν ἄρτον ἐσθίουσι. ἐπειδὰν δὲ ἐξέλθωσι, ἐκβάλλουσι τὸν λόγον ἐκ τῶν ἀκοῶν, ἐοικότες τῇ ἀκαθάρτῳ γαλῇ. μὴ οὖν φάγῃς γαλῆν, τουτέστι μὴ ὁμοιωθῇς αὐτῇ.

Cap. 22. Die Bibelstelle fehlt bei P. am Anfang, steht an späterer Stelle. — Z. 4 ff. Bei P. unvollständiger: δριμύτατον δὲ σφόδρα· οὐ δύναται δὲ κυνηγὸς αὐτὸ πιάσαι. πῶς δὲ ἀγρεύεται; (ohne λέξω.) — Z. 7: ἐστολισμένην] fehlt bei P. — Z. 8 f. P.: ... τῆς παρθένου, καὶ ἡ παρθένος θάλπει τὸ ζῷον, καὶ αἴρει εἰς τὸ παλάτιον τῶν βασιλέων. ἓν δὲ κεράτιον ἔχει. — Z. 10 ff. P.: φ. γὰρ εἰς πρόσωπον τοῦ Σωτῆρος. „ἤγειρε γὰρ κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ". καὶ ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου. —

[2] Ps. 57, 5: θυμὸς αὐτοῖς κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφεως, ὡσεὶ ἀσπίδος κωφῆς καὶ βυούσης τὰ ὦτα αὐτῆς.

[1] Ps. 91, 11.

τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν. ἠγέρθη γὰρ ἐξ οἴκου Δαυὶδ τοῦ πατρὸς ἡμῶν κέρας εἰς σωτηρίαν ἡμῶν.[2] ‖ οὐκ ἠδυνήθησαν αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις αὐτὸν κρατῆσαι· ἀλλ' ἐσκήνωσεν εἰς τὴν γαστέρα τῆς ἀληθῶς (ἀεὶ) παρθένου Μαρίας, „καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“.[3] 15

23. Περὶ κάστορος.

Ἔστι ζῶον λεγόμενον κάστωρ, ἤπιον πάνυ καὶ ἡσύχιον. τὰ δὲ ἀναγκαῖα αὐτοῦ προχωροῦσιν εἰς θεραπείαν. ὅταν δὲ ὑπὸ κυνηγοῦ διώκηται, καὶ γνῷ, ὅτι καταλαμβάνεται, κόπτει καὶ ῥίπτει αὐτὰ τῷ κυνηγῷ. ἐὰν δὲ ἑτέρῳ περιπέσῃ κυνηγῷ, ῥίπτει ἑαυτὸν ὕπτιον ὁ κάστωρ· καὶ νοήσας 5 ὁ κυνηγός, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα οὐκ ἔχει, ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ. καὶ σὺ οὖν, πολιτευτά, ἀπόδος τὰ τοῦ κυνηγοῦ αὐτῷ.[1] ὁ δὲ κυνηγὸς ὁ διάβολος ἐστίν. πορνεία ἐν σοὶ ἢ μοιχεία ἢ φιλαργυρία μὴ ἤτω. ἔκκοψον τὰ τοιαῦτα καὶ δὸς τῷ κυνηγῷ, καὶ ἀφήσει σε, ἵνα καὶ σὺ εἴπῃς· „ἡ ψυχή μου 10 ὡς στρουθίον ἐρρύσθη ἐκ τῆς παγίδος τῶν θηρευόντων“.[2]

Z. 11 ff.: *οὐκ ἐδυνήθησαν κτλ.* bis zu Ende, nach P. gegeben, womit die äth. Übers. übereinstimmt. In W statt dessen nach … *εἰς σωτηρίαν ἡμῶν* nur noch: *καὶ ἐσκήνωσεν εἰς τὴν γαστέρα τῆς ἀληθῶς ἀεὶ παρθένου, καὶ σεσώσμεθα διὰ τῆς ἐνανθρωπώσεως αὐτοῦ.* — Z. 13: *ἀεὶ* aus W ergänzt. — Z. 13: nach *Μαρίας* hat P. den Zusatz: *τῆς θεοτόκου*, der sich weder in W noch in der äth. Übers. findet; vgl. die Note zum Abschnitt vom Löwen, Z. 17.

Cap. 23. Z. 1. P.: *καστόριον.* — Z. 2. P.: *εἰς θεραπείαν χωροῦσιν.* — Z. 3. P.: *ὑπὸ τῶν κυνηγῶν.* — Z. 3. P.: *γνοίη.* — Z. 4. P.: *τὰ ἀναγκαῖα αὐτοῦ κόψας ῥίπτει τῷ κ.* — Z. 4 f. P.: *ὅταν δὲ πάλιν περιπέσῃ ἑτέρῳ καὶ διώκηται.* — Z. 7: *ἀπόδος*] P.: *δός.* — Z. 7. P.: nach *αὐτῷ* noch: *καὶ οὐκέτι προσέρχεταί σοι.* — Z. 9 ff. P.: *ὁ κυνηγός ἐστιν ὁ διάβολος. καὶ εἰ ἔστι φιλαργυρία ἐν σοὶ ἢ πορνεία ἢ μοιχεία, ἔκκοψον αὐτὰ καὶ δὸς τῷ διαβόλῳ, καὶ ἀφήσει σε θηρευτὴς διάβολος.* — Z. 10: *μου*] P.: *ἡμῶν.* — Der Spruch bei P. vollständig; in W nur: …*ἐρρύσθη καὶ τὰ ἑξῆς.* — Am Schluss hat P. noch: *καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ κάστορος.*

[2] Luc. 1, 69: *καὶ ἤγειρε κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν τῷ οἴκῳ Δαυὶδ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ.*

[3] Joh. 1, 14.

[1] Cf. Rom. 13, 7.

[2] Ps. 123, 7: *ἡ ψυχὴ ἡμῶν* …

24. Περὶ ὑαίνης.

Ὁ Νόμος λέγει· „μὴ φάγῃς ὕαιναν μηδὲ ὅμοιον αὐτῇ“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ ταύτης· ὅτι ἀρρενόθηλυ ἐστί, ποτὲ μὲν ἄρρεν, ποτὲ δὲ θῆλυ· μεμιασμένον θηρίον ἐστί, διὰ τὸ ἀλλάσσειν αὐτοῦ τὴν φύσιν. διὰ τοῦτο καὶ ὁ
5 Ἱερεμίας λέγει· „μὴ σπήλαιον ὑαίνης ἡ κληρονομία μου ἐμοί“.[2] μὴ οὖν ἐξομοιωθῇς καὶ σὺ τῇ ὑαίνῃ· οὓς μεμφόμενος ὁ θεῖος ἀπόστολος ἔφασκε· „ἄρρενες ἐν ἄρρεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι“.[3]

25. Περὶ ἐνυδρίδος.

Ἔστι ζῷον λεγόμενον ἐνύδριος, μορφὴν κυνὸς ἔχων. ἐχθρὸς δέ ἐστι τοῦ κροκοδείλου. κοιμώμενος δὲ ὁ κροκόδειλος ἀνεῳγμένον τὸ στόμα ἔχει. ὑπάγει (οὖν) ἡ ἔνυδρις, καὶ χρίεται ὅλον τὸ σῶμα πηλῷ. καὶ ἐπὰν ξηρανθῇ ὁ
5 πηλός, ἅλλεται εἰς τὸ στόμα τοῦ κροκοδείλου, καὶ τὰ ἔγκατα αὐτοῦ κατεσθίει. ἔοικεν οὖν ὁ κροκόδειλος τῷ διαβόλῳ, ἡ δὲ ἔνυδρις εἰς τὸ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν πρόσωπον λαμβάνεται. λαβὼν γὰρ τὴν χοϊκὴν οὐσίαν καὶ σάρκα, κατέβη εἰς τὸν ᾅδην καὶ ἔλυσε τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου, καὶ ἀνέστη τρι-
10 ήμερος.

Cap. 24. Die Bibelstelle fehlt bei P. — Z. 2. P.: εἶπε περὶ τῆς ὑαίνης. — Z. 2 f. P.: ἀρρενόθηλυς. — ποτὲ μὲν γὰρ ἄρρεν γίνεται, κτλ. — Z. 3. P.: μεμειωμένον. — Z. 4. αὐτοῦ] P.: αὐτό. — Z. 6. Nach τῇ ὑαίνῃ bei P. noch: ποτὲ μὲν ὡς ἄρρεν, ποτὲ δὲ τὴν θήλειαν φύσιν ἀσπαζόμενος. — Z. 6 f.: οὓς . . . ἔφασκε] P.: οὕς φησι κτλ. — Z. 8. P.: κατεργάζονται.

Cap. 25. Nach P. gegeben, da die abweichenden Lesarten von W hier meist schlechter sind, wo das Kapitel auch ausser der richtigen Reihenfolge steht. Die Überschrift in W: περὶ ὕλλου καὶ κροκοδείλου. Dann: ἔστι ζ. λ. ὕλλος, τινὲς δὲ καὶ ἐνύδριδα καλοῦσι. Die oriental. Übers. geben Verdrehungen des Namens ἐνύδριος (syr. Andrion) oder ἔνυδρις (äth. Inedredanos, ἐνυδρίδος). — Z. 3: ἔχει] Emendation; P. liest ἔχων. W: . . . ἔχει. ὑπάγει οὖν ὁ ὕλλος. — Z. 4. P. liest: πηλόν. — Z. 5. W nur: οὕτως ἅλλεται κτλ. — Z. 5 f. W: καὶ πάντας τοὺς πόρους αὐτοῦ τρώγει. — Z. 6 ff. Die Auslegung in W: οὕτως καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς λαβὼν τὴν χοϊκὴν σάρκα, κατέβη εἰς τὸν ᾅδην καὶ ἔλυσε τὸν θάνατον, εἰρηκὼς τοῖς δεδεμένοις· οἱ ἐν δεσμοῖς ἐξέλθετε.

---

[1] Wohl Verwechslung mit Deut. 14, 8: καὶ τὸν ὗν (sc. οὐ φάγεσθε.)
[2] Jerem. 12, 9.
[3] Rom. 1, 27.

26. Περὶ ἰχνεύμονος.

Ἔστι ζῶον λεγόμενον ἰχνεύμων· ἐχθρὸς δέ ἐστι τοῦ δράκοντος. ἐὰν εὕρῃ πάνυ ἄγριον δράκοντα, καθὼς ὁ Φυσιολόγος λέγει, πορεύεται καὶ χρίει ἑαυτὸν τῷ πηλῷ, καὶ τοὺς μυκτῆρας τῇ κέρκῳ τηρεῖ. οὕτω καὶ ὁ Σωτὴρ ἡμῶν ἔλαβε τὴν τοῦ χοὸς οὐσίαν, τουτέστι τὸ σῶμα ὃ ἀνέλαβεν, 5 (καὶ ἐν αὐτῇ ἔκρυψε τὴν ἑαυτοῦ θεότητα), ἕως οὗ ἀποκτείνῃ τὸν νοερὸν δράκοντα, τὸν καθήμενον ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου,[1] τουτέστι τὸν διάβολον. εἰ γὰρ ἀσώματος ὁ Χριστὸς τὸν δράκοντα ἀπώλεσεν, ἀντέλεγεν αὐτῷ ὁ δράκων· ὅτι Θεὸς εἶ καὶ Σωτήρ. ἀλλ' ὁ πάντων μείζων ἑαυτὸν 10 ἐταπείνωσεν, ἵνα πάντας σώσῃ.[2]

27. Περὶ κορώνης.

Καλῶς ὁ Ἱερεμίας ἔλεγε τῇ Ἱερουσαλήμ· „ἐκάθισας ὡς κορώνη ἠρημωμένη“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτῆς, ὅτι μονόγαμός ἐστιν· ὅταν γὰρ ὁ ταύτης ἄρρην τελευτήσῃ, οὐκέτι συγγίνεται ἀνδρὶ ἑτέρῳ, οὔτε ὁ ἄρρην ἑτέρᾳ γυναικί.

Cap. 26. Auch dies nach P. gegeben. Lautet in W: ἐστὶ .... δράκοντος. ἡνίκα εὕρῃ τὸν δράκοντα, φονεύει αὐτόν. τί οὖν ποιεῖ ὁ ἰχνεύμων; χρίει ἑαυτὸν πηλῷ καὶ τῇ κέρκῳ αὐτοῦ τοὺς μυκτῆρας ἀφανίζει. ἀγνοῶν οὖν ὁ δράκων ἐφάλλεται ἐπ' αὐτόν, καὶ ἀποκτείνει αὐτὸν ὁ ἰχνεύμων. οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς ἔλαβε τὴν τοῦ γένους ἡμῶν σάρκα καὶ ἐν αὐτῇ ἔκρυψε τὴν αὐτοῦ θεότητα. καὶ προσελθὼν ὁ ἀκάθαρτος δράκων ὁ διάβολος ὡς πρὸς ἄνθρωπον, ἀνῃρέθη ὑπ' αὐτοῦ. καὶ ἐπληρώθη τὸ γεγραμμένον· ἄγξεις δράκοντα ἐν ἀγκίστρῳ. — Z. 4: Nach τηρεῖ hat P. noch den unsinnigen Zusatz: καὶ οὕτως ἀναιρεῖ τὸν δράκοντα τὸ αὐτοῦ ἆσθμα. — Z. 6: καὶ ... θεότητα] aus W ergänzt, da auch der Äthiope es hat, der sonst dieses Kapitel nach dem Text von P. gibt.

Cap. 27. Z. 1 f. P.: ... εἶπεν· ἐκάθισα ὡσεὶ κ. μεμονωμένη. — Z. 2 f. P. λέγει δὲ ὁ Φ. ὅτι μόνανδρός ἐστιν. — Z. 3. P.: ἐὰν γὰρ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς ... — Z. 4: οὐκέτι] P.: οὐ. — Z. 4. P.: ἑτέρῳ ἀνδρί, οὐδὲ ὁ κόραξ κτλ. —

---

[1] Ezech. 29, 3: ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ Φαραώ, τὸν δράκοντα τὸν μέγαν τὸν ἐγκαθήμενον ἐν μέσῳ ποταμῶν αὐτοῦ.

[2] Philipp. 2, 8: καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, κτλ.

[1] Jer. 3, 2: ἐπὶ ταῖς ὁδοῖς ἐκάθισας αὐτοῖς ὡσεὶ ....

5 οὕτως καὶ ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ ἐπίγειος Ἱερουσαλήμ, φονεύσασα τὸν Κύριον· οὐκέτι ὁ Χριστὸς ἀνὴρ αὐτῆς γίνεται· „ἡρμόσαμεν γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνήν“.[2] ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἐμοίχευσαν τῷ ξύλῳ καὶ τῷ λίθῳ.[3] ἐὰν οὖν καὶ ἡμεῖς ἔχωμεν τὸν ἄνδρα ἐν τῇ καρδίᾳ, οὐκ εἰσβαίνει 10 ὁ μοιχὸς διάβολος. ἐὰν δὲ ἐκβῇ ὁ ἀνδρεῖος Λόγος ἐκ τῆς ψυχῆς, εἰσδύνει ὁ ἀντικείμενος. „οὐ γὰρ νυστάξει οὐδὲ ὑπνώσει ὁ φυλάσσων τὸν Ἰσραήλ“,[4] (καὶ οὔποτε εἰσέλθωσιν οἱ λησταὶ εἰς τὸν νοερὸν αὐτοῦ οἶκον.)

28. Περὶ τρυγόνος.

Ἐν τοῖς Ἄισμασιν ὁ Σολομῶν μαρτυρεῖ καὶ λέγει· „φωνὴ τρυγόνος ἐν τῇ γῇ ἡμῶν ἠκούσθη“.[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξεν περὶ τῆς τρυγόνος· ὅτι ἀναχωρεῖ κατ' ἰδίαν τοῖς ἐρήμοις, διὰ τὸ μὴ ἀγαπᾶν μέσον πλήθους ἀνδρῶν 5 εἶναι. οὕτως καὶ ὁ Σωτὴρ ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· παραλαβὼν γὰρ τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, ἀνῆλθεν εἰς τὸ ὄρος, καὶ ὤφθη αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας, καὶ ἡ ἐπουράνιος φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης, τό· „οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα“.[2] (αἱ τρυ-10 γόνες τοῦ ἀναχωρεῖν ἀγαπάτωσαν, καὶ οἱ γενναιότατοι χριστοφόροι τοῦ ἀναχωρεῖν ἀγαπάτωσαν.)

Z. 5: οὕτως καὶ] fehlt in P. — Z. 6. P.: ἡ φονεύσασα τὸν ἀνδρεῖον Λόγον καὶ ἐπουράνιον. — Z. 7 f. P.: ... ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ. ἀλλ' ἐκεῖνοι ... τὸ ξύλον καὶ λίθον. Statt des letztern Satzes in W: καὶ ὁ κόραξ μοιχεύει· διὸ καὶ ἐμοίχευσαν Ἰουδαῖοι τῷ ξ. καὶ τῷ λ. — Z. 8 f. P.: ἐὰν οὖν ἔχωμεν ἐν καρδίᾳ τὸν ἄνδρα. — Z. 10. P. fügt nach διάβολος bei: εἰς ἡμᾶς. — Z. 10: Λόγος] P.: λογισμός. — Z. 10 f.: ἐκ τῆς ψυχῆς] P.: ἐκ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. — Z. 11: εἰσδύνει] P.: εἰσβαίνει. — Z. 11 f. P.: μὴ οὖν νυστάξῃ μηδὲ ὑπνώσῃ. — Z. 13: νοερόν] Ph: ἱερόν. — In W fehlt der letzte Satz.

Cap. 28. Nach P., aus dessen Cod. Α und Γ. Fehlt in W. — Z. 3. Γ: ὅτι αὐτὴ μονόγαμός ἐστιν, καὶ ἀναχωρεῖ κτλ. — Der Schlusssatz aus Γ, fehlt in Α.

[2] II Cor. 11, 2: ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ.

[3] Jer. 3, 9: ἐμοίχευσε τὸ ξύλον καὶ τὸν λίθον.

[4] Ps. 120, 4: ἰδοὺ οὐ νυστάξει κτλ.

[1] Cant. 2, 12: φωνὴ τῆς τρυγόνος ἠκούσθη ἐν τῇ γῇ ἡμῶν.

[2] Nach Matth. 17, 1–5. Marc. 9, 1—7. Luc. 9, 28—35.

II. Aus W. *Περὶ τρυγόνος καὶ περιστερᾶς· „ὡς τρυγών, οὕτω φωνήσω, καὶ ὡς περιστερά, οὕτω μελετήσω“.*[1] *ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς τρυγόνος, ὅτι λαλίστατός ἐστι πάνυ. ὅταν χηρεύσῃ, τῇ τοῦ ἀπελθόντος μνήσει συναποθνήσκει, καὶ ἑτέρῳ οὐ μίγνυται. Χριστῷ δὲ παρεικαστέον τὰ πτηνά. αὐτὸς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἡ νοητὸς καὶ λαλίστατος τρυγών, τὸ εὔστομον ἀληθῶς στρουθίον, ὃς τοῖς εὐαγγελικοῖς κηρύγμασι κατεκήλησε τὸ ὑπ' οὐρανόν. ὡς καὶ αὐτὴ προσπεφώνηκεν ἡ νύμφη, τουτέστιν ἡ ἐξ ἐθνῶν Ἐκκλησία· δεῖξόν μοι τὴν ὄψιν σου, καὶ ἀκούτισόν μοι τὴν φωνήν σου· ὅτι ἡ φωνή σου ἡδεῖα καὶ ἡ ὄψις ὡραία.*[2] *αὐτὸς ἡ ἁπαλὴ καὶ ἀκάκουργος ἀληθῶς καὶ δόλον οὐκ ἔχουσα περιστερά. οὐ γὰρ εὑρέθη ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος,*[3] *κατὰ τὸ γεγραμμένον. καλῶς οὖν ἔλεξεν ὁ Φυσιολόγος περὶ τῆς τρυγόνος.*

29. *Περὶ βατράχου.*

Ἔστι βάτραχος λεγόμενος χερσαῖος. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτοῦ· ὅτι βαστάζει τὸν καύσωνα καὶ τὸν φλογμὸν (τοῦ ἡλίου.) ἐὰν δὲ ὑετὸς καταλάβῃ, ἀποθνήσκει. οἱ δὲ ὑδρώδεις βάτραχοι ἐὰν ἀνέλθωσιν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, καὶ ἅψηται αὐτῶν ὁ ἥλιος, εὐθὺς πάλιν εἰς τὸ ὕδωρ

II. Dieses Stück aus W macht jedenfalls einen altertümlicheren Eindruck, als der Abschnitt von der Monogamie der Turteltaube, der sich in Handschriften der jüngern Textrecension, Δ, Ph, auch bei Ponce de Leon, findet. Die Möglichkeit ist wenigstens vorhanden, dass es ursprünglich ist. Zu beachten ist auch, dass in der äth. Übers. der einleitende Bibelspruch unsers Stücks in das vorhergehende mit hereingezogen ist, während er in andern Texten ganz fehlt. — Z. 8: *κατεκήλησε*] nach einer mir freundlichst mitgeteilten Conjektur des Herrn Prof. v. Christ; in der Hdschr.: *κατεκελάδησε.*

Cap. 29. Z. 1: *λεγόμενος*] fehlt bei P. — Z. 3: *τοῦ ἡλίου*] aus P. ergänzt. — Z. 3. P.: *καταλάβοι.* — Z. 4 ff. P.: *περὶ τοῦ ἐνύδρου βατράχου· ἐὰν ἔλθῃ ..., ἅψηται αὐτοῦ ..., εὐθέως ... δύνει.* —

[1] Jes. 38, 14: *ὡς χελιδών, οὕτω φωνήσω, καὶ ὡς περιστερά, οὕτω μελετῶ.*

[2] Cant. 2, 14. (... *ἀκούτισόν με.* ... *καὶ ἡ ὄψις σου ὡραία.*)

[3] Jes. 53, 9: *ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.* Cf. Mich 2, 6

εἰσδύνουσιν. ἐοίκασιν οὖν οἱ γενναῖοι πολιτευταὶ τῷ χερσαίῳ βατράχῳ. φέρουσι γὰρ τὸν καύσωνα τῶν πειρασμῶν. καὶ ἐὰν σφοδρὸς αὐτοὺς χειμὼν καταλάβῃ, ἤτοι διωγμός, ὑπὲρ τῆς ἀρετῆς ἀποθνήσκουσι. οἱ δὲ τοῦ κόσμου, ὑδρώ-
10 *δεις εἰσίν. ἐὰν ἅψηται αὐτῶν ἥλιος, ἤτοι θέρμη πειρασμοῦ, εὐθέως δύνουσιν πάλιν εἰς τὴν αὐτὴν γλίσχραν ὄρεξιν. καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ βατράχου.*

30. *Περὶ ἐλάφου.*

„Ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τοῦ ὕδατος“, φησὶν ὁ θεοπάτωρ Δαυίδ, „οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρὸς σὲ ὁ Θεός“.[1] *ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς ἐλάφου, ὅτι διψαλέος ἐστὶ πάνυ. διψαλέος (δὲ) γίνεται*
5 *ἐκ τοῦ τοὺς ὄφεις ἐσθίειν. ἐχθρὸς γάρ ἐστι τῆς ἐλάφου ὁ ὄφις. ἐὰν οὖν φύγῃ ὁ δράκων εἰς ῥαγάδα τῆς γῆς, πορεύεται ἡ ἔλαφος, καὶ ἐμπιπλᾶται τὰ ἀγγεῖα αὐτῆς πηγιαίου ὕδατος. καὶ ἐξεμεῖ εἰς τὴν ῥαγάδα τῆς γῆς, καὶ ἀναφέρει τὸν δράκοντα, καὶ καταπατεῖ καὶ ἀποκτείνει αὐτόν. οὕτως καὶ ὁ*
10 *Κύριός μου ἀπέκτεινε τὸν δράκοντα τὸν μέγαν, ἤτοι τὸν διάβολον, ἐκ τῶν οὐρανίων ὑδάτων, ἤγουν τῶν ἐναρέτων διδασκαλιῶν. οὐ δύναται οὖν ὁ δράκων ἐγγίσαι τῇ ἐλάφῳ, οὐδὲ ὁ διάβολος*

Z. 6 ff. Die Auslegung bei P.: *οἱ γενναῖοι πολιτευταὶ οἱ χερσαῖοι εἰσίν· οὐ μέλει γὰρ αὐτοῖς περὶ ὧν πάσχουσι. ἐὰν δὲ καὶ ὑετὸς αὐτοὺς καταλάβοι, ἀποθνήσκουσι· τουτέστιν αἱ ὑλικαὶ ἐπιθυμίαι τοῦ κόσμου. οἱ δὲ ὑδρώδεις βάτραχοι, ἐπὶ τοὺς μὴ φέροντας τὴν ἐγκράτειαν. ἐὰν πρὸς ἡμέραν ἐγκρατεύσωνται, μὴ βαστάζοντες τὴν ἀκτῖνα τοῦ ἡλίου, τρέπονται πάλιν ἐπὶ τὴν αὐτὴν γλίσχραν ὄρεξιν.* — Z. 11: *γλίσχραν* mit P.; W liest: *χερσαίαν*.

Cap. 30. Die Bibelstelle fehlt bei P.; beginnt: *ὁ Φυσ. ἔλεξε περὶ τῆς ἐλάφου· ὅτι ἔστιν ἐχθρὸς τοῦ δράκοντος. καὶ ἐὰν φύγῃ ὁ δράκων κτλ.* — Z. 6: *εἰς ῥαγάδα τῆς γῆς*] fehlt bei P. — Z. 7. P.: *ἐμπιπλᾷ.* — *αὐτῆς*] P.: *αὐτοῦ.* — Z. 7 f. P.: *ὕδατος πηγιαίου.* — Nach diesen Worten bei P. noch: *καὶ ἔρχεται ὅπου ὁ δράκων ἐστὶ κεκρυμμένος.* — Z. 8. P.: *καὶ ἐκχέει τὰ ὕδατα εἰς τὴν ῥαγάδα.* (*τῆς γῆς* fehlt.) — Z. 9. P. nur: *καὶ ἀποκτείνει αὐτόν.* — Z. 9 ff. Als Auslegung bei P. nur: *οὕτως καὶ ὁ Σωτήρ μου αὐτὸς μόνος ἀνεῖλε τὸν δράκοντα, τουτέστι τὸν διάβολον. οὐ δύναται ὁ δράκων βαστάσαι ὕδωρ, οὐδὲ ὁ διάβολος τὸν οὐράνιον Λόγον.* —

---

[1] Ps. 41, 2: ... *τῶν ὑδάτων, κτλ.*

τῶν ἐναρέτων τοῦ Κυρίου λόγων. καὶ σὺ οὖν ὦ πολιτευτὰ ἔμπλησον τὰ ἀγγεῖά σου τῶν εὐαγγελικῶν τοῦ Κυρίου λόγων. καὶ λέγουσί σοι· οὐ κλέψεις, οὐ πορνεύσεις, 15 οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις.[2] καὶ ταῦτα φυλάξας καὶ ἀπωσάμενος πᾶσαν κακίαν, ἐξέμεσον, καὶ ἀποκτενεῖς τὸν ἀρχέκακον δράκοντα ἤτοι τὸν διάβολον. (καὶ ὁ Κύριος ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ, ἀνεῖλεν ἀφ' ἡμῶν τὸν δράκοντα, διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, καὶ πᾶσαν 20 ἀνεῖλεν ἀφ' ἡμῶν διαβολικὴν ἐνέργειαν.) ἐοίκασι τοίνυν ἐλάφῳ κατ' ἄλλον τρόπον οἱ ἀσκηταί, οἱ τὸν ἐνάρετον καὶ ἐπίπονον βίον διὰ σκληραγωγίας πολλῆς ἄγοντες. οἵτινες ὡς δεδιψηκότες ἐπὶ τὰς πηγὰς τῆς σωτηρίου μετανοίας τρέχοντες, διὰ τῆς ἐξομολογήσεως τῶν δακρύων κατασβεν- 25 νύουσι τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα, καὶ καταπατοῦντες τὸν μέγαν δράκοντα ἤτοι τὸν διάβολον, ἀποκτένουσιν αὐτόν.

31. Περὶ σαλαμάνδρας.

Γέγραπται· ὅτι „καὶ διὰ πυρὸς διέλθητε, φλὸξ οὐ κατακαύσει ὑμᾶς".[1] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς σαλαμάνδρας· ὅτι ἐὰν εἰσέλθῃ εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός, σβεννύει αὐτήν· καὶ ἐὰν εἰς ὑποκαυστήριον βαλανείου εἰσέλθῃ, σβεννύει ὅλον τὸ βαλανεῖον. (εἰ οὖν ἡ σαλαμάνδρα σβέννυσι 5 τὸ πῦρ τῇ ἑαυτῆς φυσιολογίᾳ, πόσῳ μᾶλλον (εἰκὸς) τοὺς δικαίους, τοὺς κατὰ δικαιοσύνην περιπατήσαντας, καὶ σβέσαντας τὸ πῦρ, καὶ φράξαντας στόματα λεόντων.[2]) πῶς

Z. 18—21 in Δ als σχόλια erhalten, in der äth. Übers. wörtlich übersetzt.

Cap. 31. Die Bibelstelle fehlt bei P. — Z. 2 f. P.: περὶ αὐτῆς. — Z. 3 f. P.: σβέννυται ἡ πυρά. — Z. 4 f. P.: ἐὰν δὲ ... (ohne εἰσέλθῃ), σβέννυται τὸ ὑποκαυστήριον. — Z. 5—8: εἰ οὖν ... bis στόματα λεόντων] aus P. — Z. 8 ff. πῶς οὖν bis zu Ende aus W, wo nur dies als Auslegung steht; ich habe beide Stücke vereinigt, wie sie sich auch in den Übers. finden. Das 2. Stück nicht sehr abweichend als σχόλια in Γ: καθὼς φησὶν ἡ φυσιολογία, πῶς μέχρι τοῦ νῦν ἀπιστοῦσιν τινές, ὅτι τρεῖς

[2] Cf. Matth. 19, 18. Marc. 10, 19. Deut. 5, 17 ff.

[1] Jes. 43, 2: καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῇς, φλὸξ οὐ κατακαύσει σε.

[2] Hebr. 11, 33 f.: ... ἔφραξαν στόματα λεόντων, ἔσβεσαν δύναμιν πυρός.

οὖν τινὲς λέγουσιν (l. οὐ λέγουσιν), ὅτι οἱ τρεῖς παῖδες
10 ἐμβληθέντες ἐν τῇ καμίνῳ οὐκ ἠδικήθησαν, ἀλλὰ τοὐναντίον καὶ τὴν κάμινον ἔσβεσαν. Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος εἶπε περὶ τῆς σαλαμάνδρας.

32. Περὶ ἀδάμαντος.

Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ ἀδαμαντίνου λίθου· ὅτι ἐν τῇ ἀνατολῇ εὑρίσκεται ὁ ἀδάμας· οὐχ εὑρίσκεται δὲ ἐν ἡμέρᾳ, ἀλλ' ἐν νυκτί. ἀδάμας (δὲ) καλεῖται, ὅτι πάντα δαμάζει, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς δαμάζεται. καὶ ὁ Κύριός
5 μου Ἰησοῦς Χριστὸς αὐτὸς πάντας κρίνει· αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς κρίνεται·[1] αὐτὸς γὰρ εἶπε· „τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγξει με περὶ ἁμαρτίας“;[2] καὶ ἀνατολὴ ὄνομα αὐτοῦ.[3] καὶ πάλιν·

παῖδες, ἐμβληθέντες εἰς τὴν κάμινον, οὐδὲν ἠδικήθησαν; ἀλλ' ἐκ τῶν ἐναντίων, ἔσβεσαν τὴν κάμινον· γέγραπται γὰρ ὅτι κἂν διὰ πυρὸς διέλθῃς, φλὸξ οὐ κατακαύσει σε. καλῶς οὖν ὁ Φ. ἔλεξεν περὶ τῆς σαλαμάνδρας.

Cap. 32. Z. 1. P.: ἔλεξε δὲ ὁ Φυσιολόγος· ὅτι ἐν τῷ ἀνατολικῷ ὄρει κτλ. — Z. 2. P.: ὁ λίθος ὁ ἀδαμάντινος. — Z. 2 f. P.: τοῦ ἡλίου φαίνοντος, ἡμέρας οὐχ εὑρίσκεται, ἀλλὰ νυκτός. — Z. 3: ἀδάμας] P.: ἀδαμάντινος. — Z. 4: αὐτὸς δὲ ...] fehlt bei P. — Z. 4: καὶ] fehlt bei P. — Z. 5 f. P.: ... πάντας κρίνει (ohne αὐτός)· αὐτὸν δὲ οὐδεὶς δύναται κρῖναι. — Z. 6. P.: τίς ὑμῶν ἤλεγξε κτλ. — Z. 7 ff. Nach περὶ ἁμαρτίας fährt der Text bei P. ganz abweichend fort: ἐν τῇ οὖν νυκτὶ εὑρίσκεται, οὐχ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ὁ λίθος. „ὁ λαὸς γὰρ ὁ καθήμενος ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.“ (Nach Matth. 4, 16.) τοῖς ποτὲ καὶ πάλαι Ἰουδαίοις, τέκνοις οὖσι, καὶ ἡμέρα οὐκ ἀνέτειλεν αὐτοῖς, διότι εἶπεν· „εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον“. (Joh. 1, 11.) καὶ „ἀνέτειλεν ἡμῖν φῶς, τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις“. καθὼς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ λίθου, ὅτι δαμάζει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς δαμάζεται, Ἰωάννης εἶπεν· „εἶδον οὐρανοὺς ἀνεῳγμένους, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καταβαῖνον ἐπ' αὐτόν, καὶ φωνὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσαν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα, αὐτοῦ ἀκούετε“. (Nach Joh. 1, 32 f. und Matth. 3, 16 f.) Φυσιολόγου ἐξήγησις· „φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ“, (Marc. 1, 3.) καὶ τὰ ἑξῆς. ἐπουράνιος καὶ πατρικὴ κατέλαβεν ἡμᾶς χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, αὐτοῦ δεξάμενοι τὰς ἐντολὰς σωθησόμεθα.

[1] I Cor. 2, 15: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

[2] Joh. 8, 46: ... ἐλέγχει.

[3] Zach. 6, 12: ἰδοὺ ἀνήρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ.

„ἀνατελεῖ ἄστρον ἐκ Ἰακώβ“,[4] καὶ „τοῖς ἐν σκότῳ καθημένοις φῶς ἀνέτειλε“.[5] πάντες οὖν οἱ ἅγιοι προφῆται καὶ ἀπόστολοι τὴν ἀνατολὴν ἔχοντες ὥσπερ ὁ ἀδάμας, οὐκ ἐνέδωκαν ἐν τοῖς βασάνοις, ἀλλὰ γενναίως ὑπομείναντες οὐχ ἡττήθησαν. 10

33. Περὶ χελιδόνος.

Ἡ χελιδὼν τοῦ χειμῶνος παρελθόντος, τῷ θέρει φαίνεται· πρὸς ὄρθρον κελαδεῖ καὶ ἐξυπνίζει τοὺς κοιμωμένους καὶ εἰς ἔργον καλεῖ. καὶ οἱ τέλειοι ἀσκηταί, ὅταν ὁ χειμὼν τοῦ σώματος παρέλθῃ, καὶ πᾶσα ἐπιθυμία σαρκικὴ ἀποσβεσθῇ, τότε ἁγνοὶ ἀπὸ τῆς στρωμνῆς αὐτῶν 5 ἐγειρόμενοι μνημονεύουσιν ἐν τοῖς ὄρθροις μελετῶντες τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ καὶ πληροῦται ἐν αὐτοῖς τὸ γραφικὸν ἐκεῖνο ῥητόν· „ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός“.[1] καὶ πάλιν· „τὸ πρωῒ παραστήσομαί σοι, καὶ ἐπόψει με“.[2] καλῶς οὖν ἔφησεν ὁ 10 Φυσιολόγος περὶ τῆς χελιδόνος.

II. Γεννᾷ δὲ ἅπαξ, καὶ οὐκέτι γεννᾷ. ὁ Σωτήρ μου ἅπαξ ἐκυοφορήθη, ἅπαξ ἐγεννήθη, ἅπαξ ἐτάφη, ἅπαξ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη. „εἷς Θεός, μία πίστις, ἓν βάπτισμα. εἷς πατὴρ τῶν ἁπάντων“.[3] καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος εἶπε περὶ 15 τῆς χελιδόνος.

Cap. 33. Z. 1. P.: ὁ Φυσ. ἔλεξε περὶ τῆς χελ. ὅτι κτλ. — Z. 1 f.: τῷ θέρει φαίνεται] P.: τῷ ἀέρι φέρεται. — Z. 2 f. P.: καὶ ὑπὸ ὄρθρον φωνεῖ ἐξυπνίζουσα τοὺς ὕπνῳ κατεχουμένους πρὸς ἐργασίαν. — Z. 3 ff. Die zugehörige Auslegung findet sich nur in W. Ganz in dieser Gestalt findet sich das Kapitel von der Schwalbe auch im äth. Physiologus. — Dagegen findet sich Nr. II, Z. 12 ff. nicht in W, während es bei P., durch Wegfall der Auslegung von I mit I verschmolzen ist. In der armenischen Übers. findet sich nur diese Nr. II, eingeleitet durch zwei Bibelsprüche, Ps. 38, 14 und Jer. 8, 7.

[4] Num. 24, 17.
[5] Cf. Jes. 9, 2 und Matth. 4, 16.
[1] Eph. 5, 14.
[2] Ps. 5, 4: . . . καὶ ἐπόψομαι.
[3] Eph. 4, 5 u. 6: εἷς Κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα· εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων.

34. *Περὶ δένδρου περιδεξίου.*

Ἔστι δένδρον ἐν τῇ Ἰνδικῇ, περιδέξιον καλούμενον. ὁ δὲ καρπὸς αὐτοῦ γλυκύτατός ἐστι πάντων, ἡδὺς καὶ χρηστότατος. αἱ δὲ περιστεραὶ τέρπονται ἐπάνω αὐτοῦ τρεφόμεναι. καὶ κατασκηνοῦσιν ἐπάνω αὐτοῦ. ἐστὶ δὲ ὁ δράκων
5 *κατὰ τῆς περιστερᾶς. φοβεῖται ὁ δράκων τὸ δένδρον ἐκεῖνο καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ· αὐλίζονται δὲ αἱ περιστεραὶ ἐπάνω αὐτοῦ· καὶ οὐ δύναται ὁ δράκων ἐγγίσαι ταῖς περιστεραῖς, ἀλλ' οὐδὲ τῇ σκιᾷ τοῦ δένδρου. ὅταν εἰς τὰ δυτικὰ μέρη τοῦ δένδρου ἔλθῃ ἡ σκιά, φεύγει ὁ δράκων εἰς ἀνατολήν,*
10 *καὶ ἀνάπαλιν. ἐὰν (δὲ) πλανηθῇ περιστερὰ ἐν τῷ σκότει ἀπὸ τοῦ δένδρου, εὑρὼν αὐτὴν ὁ δράκων ἀποκτένει. τὸ οὖν δένδρον ἐπὶ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων ἀναφέρεται· τὸ ξύλον εἰς τὸν Χριστόν· ξύλον γὰρ ζωῆς ἐστι πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτοῦ,[1] ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ*
15 *αὐτοῦ.[2] σκιὰ δὲ τοῦ δένδρου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. „δύναμις γὰρ Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι“.[3] καὶ ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτε-*

Cap. 34. Z. 1. P.: *ἔστι δ. περιδέξιον ἐν τῇ ἰνδικῇ χώρᾳ, οὕτω καλούμενον.* — Z. 2: *αὐτοῦ*] P.: *τοῦ δένδρου ἐκείνου.* — Z. 2: P.: *γλυκύτατός ἐστι καὶ χρηστὸς σφόδρα.* — Z. 3 f. P.: *αἱ π. τρέφονται πάνυ τρεφόμεναι* (sic) *ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ δένδρου ἐκείνου. κατασκηνοῦσι γὰρ . . .* — Z. 4 f. P.: *ὁ δράκων δὲ μανιωδῶς κατὰ τὰς περιστερὰς χωρεῖ.* — Z. 5. P.: *φοβεῖται δὲ* (*ὁ δρ.* fehlt.) — Z. 6 f.: *αὐλίζονται . . .* bis *ἐπάνω αὐτοῦ*] fehlt bei P. — Z. 7: *ὁ δράκων*] fehlt bei P. — Z. 8: *ἀλλ' οὐδὲ . . . δένδρου*] fehlt bei P. — Z. 8 ff. P.: *ἐὰν οὖν ἡ σκιὰ τοῦ δένδρου εἰς τὰ δυτικὰ μέρη κλίνῃ, εἰς τὴν ἀνατ. φεύγει· ἐὰν δὲ εἰς ἀνατολὴν ἔλθῃ, εἰς δύσιν φεύγει.* — Z. 10. P.: *ἐὰν οὖν ἀποπλανηθῇ ἡ π.* — Z. 11 ff. Die Auslegung bei P. offenbar schlechter, und am Anfang in Unordnung gerathen: *τὸ οὖν δένδρον ἐπὶ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων νοεῖται, ὡς εἶπεν ὁ Γαβριὴλ τῇ Μαριάμ· „Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε, καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι“. ξύλον γὰρ ζωῆς . . . .* bis *ἐν καιρῷ αὐτοῦ.* (S. oben Z. 13—15.) *ἡ τοῦ παναγίου Πνεύματος σκιὰ ἐδίωξε τὸν φθοροποιὸν θάνατον ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. ἐὰν οὖν καὶ ἡμεῖς τὸν καρπὸν τοῦ Πνεύματος ἐσθίωμεν, οὐκ ἐγγίζει ἡμῖν ὁ πονηρὸς διάβολος. ἐὰν δὲ ἐν τοῖς τοῦ σκότους πράγμασιν ἀποπλανηθῶμεν, ἅ ἐστι μοιχεία, πορνεία, καὶ τὰ ἑξῆς πάθη, εὑρὼν ἡμᾶς ὁ δόλιος δράκων, εὐκόλως ἀναιρεῖ· διὸ καὶ Ἀπόστολος εἰδὼς τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον ἀναιρετικὸν ὂν τοῦ δράκοντος, ἐβόα· „ἐμοὶ καὶ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι, εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“.*

---

[1] Prov. 3, 18: *ξύλον ζωῆς ἐστι* (scil. *ἡ σοφία*) *πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς.*

[2] Ps. 1, 3: *καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων, ὃ τὸν κάρπον κτλ.*

[3] Luc. 1, 35.

ρύγων σου ἀγαλλιάσομαι.[4] ἐὰν οὖν καὶ ἡμεῖς ἀντεχόμενοι τῆς σοφίας τοὺς καρποὺς τοῦ πνεύματος ἐσθίωμεν, ἅ εἰσι· χαρά, εἰρήνη, ἐγκράτεια,[5] φυλαττόμεθα ὑπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. ἐὰν δὲ ἀποπλανηθῶμεν καὶ εὑρεθῶμεν ἐν σκότει, 20 ἤγουν ἐν πορνείᾳ, μοιχείᾳ, πλεονεξίᾳ, ἐπιθυμίᾳ πονηρᾷ,[6] εὑρὼν ὁ διάβολος μὴ προσμένοντας τῷ τῆς ζωῆς ξύλῳ, εὐκόλως ἀναιρεῖ ἡμᾶς. διὸ καὶ ὁ μακάριος Παῦλος τοῦτο γνοὺς ἔλεγεν· „ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι, εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου. δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται, 25 κἀγὼ τῷ κόσμῳ".[7] καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ περιδεξίου δένδρου.

35. Περὶ περιστερᾶς.

Ὁ μακάριος Ἰωάννης εἶπεν· „ὅτι εἶδον τοὺς οὐρανοὺς ἀνεῳγμένους καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καταβαῖνον ὡς περιστεράν".[1] ὁ Φυσιολόγος περὶ πολλῶν περιστερῶν ἔλεξεν· εἰσὶ γὰρ πολλὰ γένη περιστερῶν καὶ πολύχρωμα. ἐστὶ ψαρός, μελανοειδής. ἐὰν οὖν ὅλας τὰς περιστερὰς ὁ πηγματιστὴς 5 πηγματίσῃ, οὐδεμίαν εἰσάγει οὐδὲ πείθει τῶν ἄλλων περιστερῶν εἰσαγαγεῖν εἰς τὴν καλιάν, εἰ μὴ μόνος ὁ πυροειδὴς εἰσάγεται. ὅτε οὖν ἀπέστειλεν ὁ Πατὴρ πρὸ τῆς ἐνδημίας τοῦ Υἱοῦ, δίκην περιστερῶν καλέσαι πάντας πρὸς ζωήν, Μωϋσῆν φημι, Ἠλίαν, Σαμουήλ, Ἡσαΐαν, Ἱερεμίαν, Ἰεζεκιήλ, Δανιήλ, καὶ τοὺς λοιποὺς προφήτας, οὐδεὶς ἴσχυσεν 10 εἰς τὴν ζωὴν εἰσαγαγεῖν τοὺς ἀνθρώπους. ὅτε δὲ ἐξαπεστάλη ὁ Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν παρὰ τοῦ Πατρός, πάντας εἰσήγαγεν εἰς τὴν ζωήν, λέγων· „δεῦτε πρός με πάντες οἱ

Cap. 35. Z. 4: ψαρός] in der Hdschr. ψάρρος. Die Aufzählung der Farben ist offenbar lückenhaft; sie ist vollständiger im Syr., Äth., wie in dem gleich folgenden Text von P. —

[4] Ps. 16, 8: ἐν σκέπῃ τῶν πτερύγων σου σκεπάσεις με. Ps. 56, 2: καὶ ἐν τῇ σκιᾷ τῶν πτερύγων σοῦ ἐλπιῶ.

[5] Nach Gal. 5, 22.

[6] Nach Col. 3, 5.

[7] Gal. 6, 14: ...τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[1] Nach Joh. 1, 32 und Matth. 3, 16.

15 κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς".[2] αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πυροειδὴς περιστερός, καθὸ ἐν τοῖς Ἄισμασι γέγραπται· „ἀδελφιδός μου πυρρός",[3] φησὶν ἡ νύμφη, ἥτις ἐστὶν ἡ Χριστοῦ Ἐκκλησία. καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς περιστερᾶς.

20 II. *Περὶ ὀξυπτέρου καὶ περιστερᾶς.* ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε· ὅτι ἐὰν ὅλαι αἱ περιστεραὶ ὑφ' ἓν πέτανται, οὐ τολμᾷ ὀξύπτερος προσεγγίσαι αὐταῖς, διὰ τὸν σύμφωνον τῶν περιστερῶν ἦχον τῶν πτερύγων· ἐὰν δὲ μίαν ἀποπλανηθεῖσαν εὕρῃ, εὐκόλως ἁρπάζει καὶ κατεσθίει αὐτήν. τοῦτο δὲ ἐπὶ τοῦ τάγματος 25 τῶν παρθένων ἐστὶν ἰδεῖν· ὅταν ἀγεληδὸν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ συνάγωνται, εὔηχον ὕμνον ἀναπέμπουσαι δι' εὐχῶν καὶ νηστειῶν συμφώνως τῷ Θεῷ, οὐ τολμᾷ προσεγγίσαι αὐταῖς (ὁ διάβολος), φοβούμενος τὴν μεγάλην εὐχὴν καὶ συμφωνίαν αὐτῶν. ἐὰν δὲ μίαν ἀποπλανηθεῖσαν εὕρῃ, εὐκόλως

Z. 17: πυρρός] Hdschr. πυρός. —

Bei P. ganz abweichend: ἔστι γὰρ ἡ περιστερὰ ἐπιδοξοτέρα τοῖς ὀρνέοις· γνῶθι δὲ καὶ περὶ τῆς λευκῆς περιστερᾶς, ὡς πορεύονται αἱ περιστεραὶ λευκαὶ καὶ ποικίλαι καὶ μαῦραι καὶ πυροειδεῖς, καὶ ποιοῦσι τοὺς νεοσσοὺς αὐτῶν, καὶ οὐκ ἰσχύουσιν ἀφ' ἑαυτῶν πετάσαι, ἕως οὗ ἐπιδραμεῖ ἡ πυροειδὴς περιστερὰ καὶ ἐπιδώσει αὐτοῖς βρώμασιν, οὐ (so in Ph; bei P.: οὗ) πετάσωσιν. οὕτω καὶ εἰς τὴν τοῦ Σωτῆρος ἔλευσιν εἰσελάλησαν οἱ προφῆται Μωσῆς καὶ Ἀαρὼν καὶ Σαμουὴλ καὶ Δαυίδ, Μιχαίας καὶ Ἡσαΐας, Ἱερεμίας καὶ οἱ λοιποὶ πάντες προφῆται περὶ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ οὐκ ἴσχυσαν τὸν λόγον βεβαιῶσαι· ἕως οὗ περιῆλθεν ἡ πυροειδὴς περιστερά, ἥτις ἐστὶν Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής. οὗτος ἐβεβαίωσε τὸν λόγον, δεικνύων πᾶσι, λέγων· „ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, καὶ τὰς νόσους ἡμῶν ἰασάμενος".

Nr. II steht bei P. vor I. — Z. 20 ff. P.: ... ἔλεξε περὶ περιστερῶν· ὅτι ἐὰν πᾶσαι ὑφ' ἓν πετῶνται, οὐ τομᾷ ὅλως ὀξ. ἐγγίσαι τινὶ αὐτῶν, διὰ τὸ ἔμφωνον καὶ τῶν πτερῶν τὸν ἦχον. — Z. 23. P.: ἐπὰν δὲ τούτων μίαν... — Z. 24. P.: ἁρπάσας κατ. — Z. 24 f. P.: ἐπὶ τῶν παρθένων λαμβάνεται, ὅτι ἐὰν ὁμοθυμαδὸν κτλ. — Z. 26. P.: ἀναπέμπουσι. — Z. 26 f: νηστειῶν] P.: ψαλμῳδιῶν. — Z. 27 ff. P.: ... τῷ Θεῷ. ὁ δὲ ἀντικείμενος διάβολος οὐ τολμᾷ ὅλως ἐγγίσαι τινὶ αὐτῶν, φοβούμενος τὴν σύμφωνον εὐχὴν καὶ μελῳδίαν. — Z. 29. P.: ἐπὰν δὲ εὕρῃ μίαν... — Z. 30. P.: ... ἁρπάσας ἀποκτείνει αὐτήν. —

---

[2] Matth. 11, 28.

[3] Cant. 5, 10: ἀδελφιδός μου λευκὸς καὶ πυρρός.

ἁρπάζει καὶ κατεσθίει αὐτήν. μὴ οὖν ἐκλειπέτω τις, παρ- 30
θένος καὶ πᾶς χριστιανός, τὴν Χριστοῦ Ἐκκλησίαν, ἵνα μὴ
ἅρπαγμα τοῦ πονηροῦ γένηται.

36. Περὶ ἀνθόλοπος ζώου.

Ἔστι ζῶον λεγόμενον ἀνθόλοψ. τοῦτο τὸ ζῶον δρι-
μύτατόν ἐστι πάνυ, ὥστε κυνηγὸν μὴ δύνασθαι ἐγγίσαι
αὐτῷ. ἔχει δὲ πρὸς τῇ κεφαλῇ μακρὰ κέρατα, (πρίονος
μορφὴν ἔχοντα), ὥστε πρίζειν τὰ μεγάλα καὶ μετέωρα
δένδρα καὶ καταφέρειν ἐπὶ τὴν γῆν. ἐὰν δὲ διψήσῃ, ἔρ- 5
χεται ἐπὶ τὸν Εὐφράτην ποταμόν, καὶ πίνει. ἔστι δὲ ἐκεῖ
ἐρικίνη λεπτόκλονος· ἄρχεται οὖν παίζειν πρὸς τὴν ἐρικίνην
τὸ ζῶον καὶ περιπλέκεται τοῖς κέρασι καὶ κρατηθὲν προσ-
πλέκεται τοῖς κλάδοις καὶ κράζει μεγάλως, βουλόμενον ἐκ-
φυγεῖν, καὶ οὐ δύναται. ἀκούσας οὖν ὁ κυνηγὸς καὶ νοήσας 10
ὅτι κρατεῖται, ἔρχεται καὶ σφάττει αὐτό. καὶ σὺ οὖν, πο-
λιτευτά, ἔχων τὰ δύο κέρατα, τὴν παλαιὰν καὶ καινὴν δια-
θήκην, ἐν αἷς δυνήσῃ τοὺς ἐχθρούς σου κερατίζειν, οἵτινές
εἰσιν πορνεία, μοιχεία, φιλαργυρία, καὶ τὰ λοιπὰ πάθη,[1]
ὅμοια ὄντα τῆς ἐρικίνης, μὴ συμπλακῇς αὐτοῖς καὶ ὁ πο- 15
νηρὸς κυνηγὸς ἀναιρῇ σε.

Z. 30: ἐκλειπέτω] P.: ἐγκαταλιμπανέτω. — Z. 30 f. P.: οὐ μόνον παρθένος, ἀλλὰ καὶ πᾶς χριστιανός, τὴν ἐπισυναγωγὴν τοῦ Θεοῦ. — Z. 32. P.: γίνηται.

Cap. 36. Das Tier heisst in W ἔνυδρος, bei P. ὕδρωψ. ἀνθόλοψ nur in Ps.-Eustathius. — Z. 1 f. P. beginnt: ἔστι τὸ ζῶον τοῦτο δριμύτατον πάνυ, ὥστε κυνηγὸς οὐ δύναται ... — Z. 3 f.: πρίονος μ. ἔχοντα] aus P. — Z. 4 f. P.: ὥστε αὐτὸ πρίζειν τὰ μεγάλα δ. καὶ μετέωρα. — Z. 7: ἐρικίνη] P.: ἐρεκίνα. In der jüngern Textgestalt statt dessen τάνη (Ph) oder τάνυς (Δ). — Z. 7 ff. P.: λεπτόκλονα. ἔρχεται οὖν παίζειν πρὸς τὴν ἐρείκην τὸ ζῶον τοῖς κέρασι, καὶ περὶ πλοκὴν κρατεῖται πρὸς τῶν κλάδων αὐτῆς, καὶ κράζει βοῶν, κτλ. — Z. 10 f. P.: ὁ οὖν. κυν. ἀκούων αὐτοῦ βοῶντος ἔρχεται καὶ σφάζει τὸ ζῶον. — Z. 12 f. P.: ἔχων ἧς δύο κερ., καινὴν καὶ παλ. διαθήκην. — Z. 13: ἐν αἷς] nach P.; W: ἐν ᾗ. — δυνήσῃ] P.: δύνῃ. — Z. 13: σου] fehlt in P. — Z. 13 ff. P.: τουτέστι πορνείαν, μοιχείαν, φιλ., καὶ πάντα τὰ ὑλικὰ πάθη, δίκην ἐπέχοντα τῆς ἐρικίνης. καὶ εἰ οὕτως ποιῇ, ὁ πονηρὸς κυνηγὸς οὔ ποτέ σε κυνηγήσει.

---

[1] Etwa nach Gal. 5, 19 ff.

37. Περὶ πυρεκβόλων λίθων.

Εἰσὶ λίθοι πυρεκβόλοι καλούμενοι. οὗτοι οἱ λίθοι ἐὰν ἐγγίσωσιν ἑαυτοῖς, (ἀναφθέντες) ἐμπυρίζουσι πᾶν τὸ ἐμπῖπτον αὐτοῖς. φύσεως γὰρ τοιαύτης εἰσί. τὸ ἄρρεν καὶ ἡ θήλεια μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων εἰσίν· ἐπειδὰν προσεγγίσωσι,
5 καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶν τὸ παρατυχὸν ἐμπυρίζουσι. καὶ σύ, ὦ γενναῖε πολιτευτά, φεῦγε τὸ θῆλυ, ἵνα μὴ ἐγγίσας αὐτῷ πρὸς ἡδονήν, καταφλέξῃ πᾶσαν τὴν ἐν σοὶ ἀρετήν. καὶ γὰρ Σαμψὼν γυναικὶ ἐγγίσας ἀπεκείρατο τὴν ἰσχύν. καὶ πολλοί, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἐπλανήθησαν ἐν κάλλει γυ-
10 ναικῶν.[1]

38. Περὶ μαγνήτιδος λίθου.

Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς μαγνήτιδος λίθου· ὅτι ἀνακρεμάννυσι τὸν σίδηρον, κολλωμένη αὐτῷ, καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἕλκει. εἰ οὖν τὰ κτίσματα ἀνακρεμάννυσι ἄλληλα, πόσῳ μᾶλλον ὁ ἀνακρεμάσας τὸν οὐρανὸν ἀπὸ τῆς γῆς
5 δημιουργὸς τῶν ὅλων Θεὸς καὶ ἐκτείνας αὐτὸν ὡσεὶ δέρριν.[1]

39. Περὶ κήτους καλουμένου πρίονος.

Ἔστι τοῦτο τὸ ζῶον πτέρυγας ἔχον μακράς, καὶ ἐὰν ἴδῃ πλοῖα ἀρμενίζοντα, καὶ αὐτὸ μιμεῖται αὐτά, καὶ ὑψοῖ

Cap. 37. πυρεκβόλων] P.: πυροβόλων. — P. beginnt: εἰσὶ λίθοι οἵ ὅταν κτλ. — Z. 2: ἑαυτοῖς] aus P.; W hat: τινί. — ἀναφθέντες] aus P. ergänzt. — Z. 3 ff. Statt dieses Satzes in P. nur: φύσεως δὲ τοιαύτης τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ· μακρὰν δὲ διεστήκασιν ἀπ' ἀλλήλων. — Z. 6. P.: πολιτευτὰ γενναιότατε. — Z. 6 f. P.: ἵνα μὴ ἐγγ. αὐτῷ ἀναφθῇς πρὸς ἡδονὴν καὶ καταφλέξῃς κτλ. — Z. 8. P.: Σαμψῶ. — Z. 10: γυναικῶν] fehlt bei P.

Cap. 38. In P. unter Adamas, vor dem, was unser cap. 32 bildet. — Z. 1. P.: ὁ Φυσ. ἔλεξε περὶ αὐτοῦ· ὅτι ἀνακρεμάζει κτλ. — Z. 2 f.: κολλωμένη ... bis ἕλκει] fehlt bei P. — Z. 3 ff. P.: ... ἀνακρεμάζει ἄλληλα, πόσῳ μᾶλλον τὸν κτιστὴν τῶν ἁπάντων καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων Θεὸν ἡμῶν, τὸν ἀνακρεμάσαντα ... καὶ ἐκτείναντα ... —

Cap. 39. Nach P. gegeben, weil damit die alten Übersetzungen übereinstimmen, während sich die, übrigens nicht bedeutenden, Varianten von W hier als schlechter erweisen. — Der Anfang in W: ἔστι κῆτος

---

[1] Sirach 9, 8: ἐν κάλλει γυναικὸς πολλοὶ ἐπλανήθησαν, καὶ ἐκ τούτου φιλία ὡς πῦρ ἀνακαίεται.

[1] Ps. 103, 2: ἐκτείνων τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ δέρριν.

τὰς πτέρυγας καὶ ἁρμενίζει, ἐρίζον τοῖς πλοίοις. ἐὰν δὲ ποιήσῃ σταδίους τριάκοντα ἢ τεσσαράκοντα, κοπιᾷ καὶ τὰς πτέρυγας εἰς ἑαυτὸν ἔχει κοπιάσαντας, καὶ τὰ κύματα αὐτὸ 5 φέρει εἰς τὸν παλαιὸν αὐτοῦ τόπον. λαμβάνεται οὖν τὰ πλοῖα εἰς πρόσωπον τῶν ἀποστόλων καὶ μαρτύρων· οἵτινες, διαπεράσαντες δίκην θαλάσσης, καταντλούμενοι τοῖς κύμασι, τουτέστι ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἔφθασαν εἰς (τὸν) εὔδιον λιμένα, εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν. τὸ δὲ ζῶον 10 παρεικαστέον τοῖς ἐναρξαμένοις τῇ πολιτείᾳ τῆς ἀσκήσεως καὶ παλινδρομήσασιν εἰς τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τοῦ κοσμικοῦ βίου. καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πρίονος.

40. Περὶ ἴβεως.

Ἀκάθαρτόν ἐστιν ἡ ἶβις κατὰ τὸν Νόμον.[1] κολυμβᾶν οὐκ οἶδε, ἀλλ' ἀγαπᾷ τὸ χεῖλος τῶν ποταμῶν καὶ τῶν λιμνῶν καὶ ἐκεῖ νέμεται. οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὰ βάθη, ἐν οἷς οἱ καθαροὶ ἰχθύες νήχονται· ἀλλ' ὅπου τὰ ἀκάθαρτα ἰχθύδια αὐλίζονται. μάθε οὖν καὶ σὺ νοερῶς κολυμβᾶν, ὦ 5 πολιτευτά, ἵνα ἔλθῃς ἐπὶ τὸ νοερὸν βάθος τοῦ πλούτου τῆς σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ.[2] εἰ μὴ καὶ τὰς χεῖρας ἐκτενεῖς καὶ ποιήσεις τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ, (οὐ) περάσεις

ἐν τῇ θαλάσσῃ, πρίων καλούμενον. ἔχει πρὸ τῆς κεφαλῆς κέρατα, καὶ πτέρυγας μακράς. ἐὰν οὖν ἴδῃ κτλ. — Z. 2: ἴδῃ] P.: εἴδῃ. — πλοῖα] W: τὰ πλοῖα. — καὶ αὐτὸ] fehlt in W. — Z. 2 f. W: καὶ ὑψοῖ τὰς πτέρυγας αὐτοῦ καὶ συναρμενίζει αὐτοῖς. — Z. 3 f. W: ἐὰν οὖν πορευθῇ κτλ — Z. 4 ff. W: κοπιᾷ καὶ χαλᾷ τὰς πτέρυγας αὐτοῦ, καὶ τὰ κύματα φέρουσιν αὐτὸν εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ τὸν ἴδιον. — Z. 6. W: λαμβάνονται. — Z. 7: καὶ μαρτύρων] fehlt in W. — Z. 8 f. W: καὶ ἀντλούμενοι ταῖς τοῦ βίου πρ. — Z. 9: τὸν] aus W ergänzt. — Z. 10: εἰς fehlt in W. — Z. 10 ff. W: τῷ ζώῳ τούτῳ παρεικάζονται οἱ ἐναρξάμενοι τῇ ἀσκήσει καὶ παλινδρομήσαντες ἐπὶ τὴν .... τοῦ κόσμου ἑλκόμενοι.

Cap. 40. Z. 1: ἡ ἶβις] steht bei P. nach νόμον. — Z. 2 f. P.: ἀλλὰ παρὰ τὰ τείχη τῶν ποταμῶν καὶ τῶν λιμνῶν νέμεται — Z. 3: ἐν οἷς] P.: ὅπου. — Z. 5 f.: καί, und: ὦ πολιτευτά] fehlt in P. — Z. 6 f. P.: ... ἐπὶ τὸν νοερὸν βυθόν. εἰς βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως Θεοῦ. — Z. 7 ff. P.: εἰ μὴ τὰς δύο χεῖρας ἐκτεινοῦντες (sic), καὶ ποιήσει ..., ου δύναται περάσαι τὴν νοητὴν θάλασσαν. —

[1] Levit. 11, 17.

[2] Rom. 11, 33: ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ.

εὐθέως τὴν τοῦ βίου θάλασσαν. ὁ γὰρ τύπος τοῦ σταυ-
10 ροῦ εἰς πάντα τὰ κτίσματα ἐνεργεῖ. ὁ ἥλιος ἐὰν μὴ ἐκ-
τείνῃ τὰς ἀκτῖνας, οὐ λάμπει. ἡ σελήνη ἐὰν μὴ ἐκτείνῃ
αὐτῆς τὸ δικέρατον, οὐ λάμπει. πετεινὸν ἐὰν μὴ ἐκτείνῃ
αὐτοῦ τὰς πτέρυγας, οὐχ ἵπταται. Μωϋσῆς ἐκτείνας τὰς
χεῖρας ἀνεῖλε τὸν Ἀμαλήκ. Δανιὴλ τοὺς λέοντας. Ἰωνᾶς
15 ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους. Θέκλα θηρίοις καὶ φώκαις ἐβλήθη,
καὶ ὁ τύπος τοῦ σταυροῦ αὐτὴν διέσωσε. Σωσάννα ἐκ τῶν
πρεσβυτέρων, Ἰουδὴθ ἐκ τοῦ Ὀλοφέρνου, καὶ Ἐσθὴρ ἐκ
τοῦ Ἀρταξέρξου, καὶ οἱ τρεῖς παῖδες ἐν τῇ καμίνῳ πίστει
ἐσώθησαν.

41. Περὶ δόρκου.

Ἔστι ζῷον ζλεγόμενον δόρκος. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε
περὶ αὐτοῦ· ὅτι ἀγαπᾷ τὰ ὑψηλὰ ὄρη, τὴν δὲ τροφὴν εὑρί-
σκει ἐπὶ τὰ ταπεινὰ τῶν ὀρέων, καὶ θεωρεῖ (μακρόθεν)
πάντας τοὺς ἐρχομένους πρὸς αὐτόν, (καὶ γινώσκει εἰ μετὰ
5 δόλου ἔρχονται πρὸς αὐτόν, ἢ μετὰ φιλίας.) ἐστὶν οὖν τύπος
τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγαπῶσα τὰ
ὑψηλὰ ὄρη, καθό φησιν ὁ Σολομών· „ἰδοὺ ὁ ἀδελφιδός
μου ἔρχεται ἐπὶ τῶν ὀρέων, πηδῶν ἐπὶ τῶν βουνῶν“.[1]
λαμβάνονται οὖν τὰ ὄρη ἐπὶ τοὺς προφήτας· οἱ βουνοὶ ἐπὶ

Z. 9 f.: ὁ γὰρ τύπος... bis ἐνεργεῖ] fehlt bei P. — Z. 11. P.: αὐτοῦ τὰς ἀκτῖνας. — Z. 11 u. 12: οὐ λάμπει] P.: οὐ δύναται λάμψαι. — Z. 13: οὐχ ἵπταται] P.: οὐ δύναται κατασθῆναι (mit dem Emendationsvorschlag κατασταθῆναι). — Z. 14. P.: τὸν Ἀμαλὴχ ἐτροπώσατο. — Alles Weitere fehlt bei P.; statt dessen noch: τὰ δὲ γεννήματα τῶν ἁμαρτωλῶν, ἁμαρτίαι εἰσίν. καλῶς οὖν ὁ Φυσ. κτλ.

Cap. 41. Z. 1. P.: ἔστι ζ. ἐν τῷ ὄρει λεγ. δόρκων. — Z. 2. P.: περὶ τούτου. — P.: ἀγαπᾷ πάνυ... — Z. 3: μακρόθεν] aus P. — Z. 4 u. 5. P: πρὸς αὐτό. — Z. 5 f.: καὶ γινώσκει...] nach P.; W dafür: θεωρεῖ πάντας τοὺς ἐρχ. πρὸς αὐτὸν μετὰ δόλου οὐ μετὰ φιλίας. — Z. 5 ff. Die Auslegung beginnt bei P., offenbar lückenhaft, erst mit: αὐτὴ οὖν ἐστιν ἡ ἀγαπῶσα τοὺς προφήτας, τοῦτ' ἔστι τὰ ὑψηλὰ ὄρη, ὡς εἶπεν· ἰδοὺ ὁ ἀδελφός μου ἅλλεται ἐπὶ τ. ὄρ., πηδῶν ἐπὶ τὸν βουνόν. — Z. 9. P.: τὰ ὄρη λάμβανε κτλ. Dann entsprechend: τοὺς βουνούς. —

[1] Cant. 2, 8: φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου· ἰδοὺ οὗτος ἥκει πηδῶν ἐπὶ τὰ ὄρη, διαλλόμενος ἐπὶ τοὺς βουνούς.

τοὺς ἀποστόλους. ἐπειδὴ ἡ δόρκος ὀξύδορκός ἐστιν, (σημαίνει ὅτι ὁ Σωτὴρ βλέπει πάντα τὰ πραττόμενα. Θεὸς γὰρ κέκληται, διὰ τὸ αὐτὸν θεωρεῖν τὰ ἔργα ἡμῶν). καὶ τοὺς εἰς αὐτὸν ἐρχομένους μετὰ δόλου γινώσκει, ὡς ἔγνω τὸν Ἰούδαν, ὅτι φιλήματι αὐτὸν παραδώσει. ἔγνω γάρ, φησί, Κύριος τοὺς ὄντας αὐτῷ.[2] εἶπε δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης· „ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου“.[3]

42. Περὶ λίθου ἀδαμαντίνου.

Ἔστιν ἄλλη φύσις ἀδαμαντίνου λίθου. οὗτος οὖν οὔτε σίδηρον φοβεῖται, οὔτε ὀσμὴν καπνοῦ λαμβάνει. ἐὰν δὲ ἐν οἴκῳ εὑρεθῇ, οὔτε δαίμων ἐκεῖ εἰσελθεῖν δύναται, οὔτε οἱονοῦν κακὸν εὑρίσκεται· ὁ δὲ κρατῶν αὐτὸν νικᾷ πᾶσαν δαιμονικὴν ἐνέργειαν. ὁ ἀδαμάντινος οὖν λίθος ἔστιν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. ἐὰν οὖν ἔχῃς αὐτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου, οὐδέν σοι κακὸν ἀπαντήσει ποτέ.

43. Περὶ ἐλέφαντος.

Ἔστι ζῶον λεγόμενον ἐλέφας. τούτῳ τῷ ζώῳ οὐκ ἔστι συνουσίας ἐπιθυμία. ἐὰν (οὖν) θέλῃ τεκνοποιῆσαι, ὑπάγει εἰς τὴν ἀνατολήν, πλησίον τοῦ παραδείσου. ἔστι

Z. 10. P.: ἐπειδὴ ὀξύδ. ἐστιν ὁ δόρκων. — Z. 10—12: σημαίνει ... bis τὰ ἔργα ἡμῶν] aus P.; in W: καὶ σημαίνει πάντα τὰ πράγματα, οἷα καὶ ὁ Θεὸς θεωρῶν τὰ ἔργα ἡμῶν. — Z. 12 f. P.: καὶ τοὺς μακρόθεν ἐρχομένους πρὸς αὐτὸν μετὰ δόλου, (ohne γινώσκει). — Z. 14: ὅτι ... παραδώσει] P.: τὸν ... παραδόντα. — Z. 14 f. Der Satz: ἔγνω γὰρ ... fehlt bei P. — Z. 16 f. P.: ... τοῦ κόσμου, καὶ τὰς νόσους ἡμῶν ἰασάμενος.

Cap. 42. Z. 1: οὖν] P.: γάρ. — Z. 2. P. nach φοβεῖται: τυπτόμενος, οὔτε πῦρ, οὔτε ὀσμὴν κτλ. — Z. 3 f. P.: ... ἐκεῖ εἰσέρχεται, οὔτε τι κακὸν ἐκεῖ εὑρίσκεται. — Z. 4. P.: ὁ δὲ κρ. αὐτὸν ἄνθρωπος. — Z. 5: δαιμονικήν] P.: διαβολικήν. — Z. 5: οὖν λίθος] fehlt bei P. — Z. 6: ἡμῶν] fehlt bei P. — Z. 7. P.: ... ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὦ ἄνθρωπε, κτλ.

Cap. 43. Z. 1. P.: ἔστι ζῶον ἐν τῷ ὄρει λεγόμενος ἐλ., καὶ ἄλλο γεργελέφας. — ib. P.: ἐν τούτῳ τῷ ζ. — Z. 2: οὖν] aus P. ergänzt. —

[2] Cf. Ps. 1, 6: ὅτι γινώσκει Κύριος ὁδὸν δικαίων.
[3] Joh. 1, 29.

δὲ ἐκεῖ δένδρον, μανδραγόρας λεγόμενον. ἔρχεται οὖν μετὰ
5 τῆς θηλείας ὁ ἄρρην. καὶ ἡ θήλεια πρῶτον μεταλαμβάνει
ἀπὸ τοῦ δένδρου, καὶ παρέχει καὶ τῷ ἑαυτῆς ἄρρενι, καὶ
προσπαίζει αὐτῷ, ἕως οὗ καὶ αὐτὸς μεταλάβῃ. καὶ φαγὼν
ὁ ἄρρην εὐθέως συγγίνεται τῇ θηλείᾳ, καὶ ἐν γαστρὶ λαμ-
βάνει. ἐὰν οὖν ὁ καιρὸς γένηται τοῦ αὐτὴν τεκεῖν, ἔρχεται
10 εἰς λίμνην ὕδατος, ἕως οὗ ἔλθῃ τὸ ὕδωρ ἕως τῶν μαζῶν
αὐτῆς. καὶ οὕτως λοιπὸν ἀποκυεῖ τὸ τέκνον αὐτῆς ἐπὶ τοῦ
ὕδατος, καὶ ἔρχεται ἐπὶ τοὺς μαζοὺς τῆς μητρὸς καὶ θη-
λάζει. ὁ δὲ ἐλέφας φυλάσσει αὐτὴν ὠδίνουσαν διὰ τὸν
ὄφιν, ἐπειδὴ ἐχθρός ἐστιν ὁ ὄφις τοῦ ἐλέφαντος. ἐὰν οὖν
15 εὕρῃ τὸν ὄφιν, καταπατεῖ καὶ ἀποκτείνει αὐτόν. ἡ δὲ φύσις
τοῦ ἐλέφαντος τοιαύτην ἔχει τὴν ἐνέργειαν· ἐὰν πέσῃ, οὐ
δύναται ἀναστῆναι, οὐκ ἔχει γὰρ ἁρμονίας τὰ γόνατα αὐτοῦ.
πῶς δὲ καταπίπτει; ἐὰν θέλῃ ὑπνῶσαι, ἐπὶ δένδρον ἀνα-
κλίνας ἑαυτὸν οὕτως ὑπνοῖ. οἱ οὖν Ἰνδοὶ γινώσκοντες τοῦ
20 ἐλέφαντος τὴν φύσιν ὑπάγουσι καὶ πρίζουσι τὸ δένδρον
παρολίγον. ἔρχεται οὖν ἀνακλῖναι ἑαυτὸν ὁ ἐλέφας, καὶ
ἅμα τῷ ἐγγίσαι τῷ δένδρῳ συμπίπτει τὸ δένδρον μετ'
αὐτοῦ. πεσὼν οὖν οὐ δύναται ἀναστῆναι. ἄρχεται οὖν
κλαίειν καὶ βοᾶν. καὶ ἀκούει ἄλλος ἐλέφας καὶ ἔρχεται
25 βοηθῆσαι αὐτῷ, καὶ οὐ δύναται ἐγεῖραι τὸν πεπτωκότα.
εἶτα βοῶσιν οἱ δύο, καὶ ἔρχονται ἄλλοι δώδεκα· καὶ οὗτοι

Z. 4. P.: *μανδραγόρον καλούμενον.* — Z. 4 f. P.: *ἀπέρχεται οὖν ἐκεῖ ἡ θήλεια καὶ ὁ ἄρρην αὐτῆς.* — Z. 5 f. P.: ... *μεταλαβοῦσα πρῶτον* ... *παρέχει.* — Z. 7. P.: *τῷ ἄρρενι αὐτῆς.* — Z. 7: *μεταλάβῃ* P.] W: *μεταλάβοι.* — Z. 8: *εὐθέως*] fehlt an dieser Stelle bei P.; dagegen nachher: *καὶ εὐθέως ἐν γ. λ.* — Z. 9. P.: *ἐξέρχεται.* — Z. 10 f. P.: *ἕως οὗ αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἔλθῃ ἐπὶ τῶν μαστῶν αὐτῆς.* — Z. 11: *λοιπὸν*] fehlt bei P. — Z. 12 f. P.: ... *ἐπὶ τοὺς μηροὺς αὐτῆς, καὶ θηλάζει τὸν μαζὸν τῆς μητρὸς αὐτοῦ.* — Z. 13: *αὐτὴν ὠδίνουσαν*] P.: *αὐτό.* — Z. 14: *ἐπειδή*] P.: *ἐπεί.* — Z. 15. P.: *καταπατεῖ αὐτὸν καὶ ἀπ.* — Z. 16: *τοιαύτην ἔχει τὴν ἐνεργείαν*] P.: *τοιαύτη τίς ἐστιν.* — Z. 17: *ἁρμονίας*] P.: *ἁρμογάς.* — Z 18. P.: *πῶς δὲ καὶ πίπτει· ἐὰν οὖν θέλῃ κτλ.* — Z. 18 f. P.: *ἐπὶ δένδρου ἑαυτὸν ἀνακλίνας κοιμᾶται.* — Z. 19 f. P.: *οἱ οὖν κυνηγοὶ εἰδότες τὴν τοῦ ἐλ. φύσιν.* — Z. 21 f. P. nur: *καὶ ἅμα τῷ δένδρῳ συμπίπτει.* — Darauf nur: *καὶ ἄρχεται βοᾶν.* — Z. 25. P: *καὶ οὐ δύναται αὐτὸν ἐγεῖραι.* — Z. 26: *εἶτα* fehlt bei P. — *οἱ δύο*] P: *ἀμφότεροι.* — *ἄλλοι δώδεκα*] P.: *ἄλλοι δύο ἐλέφαντες.* —

ἐλθόντες ἀδυνατοῦσι τοῦ ἐγεῖραι αὐτόν. εἶτα βοῶσιν οἱ πάντες. ὕστερον δὲ πάντων ἔρχεται μικρὸς ἐλέφας, καὶ ὑποτίθησι τὴν προμυξίδα αὐτοῦ ὑποκάτω τοῦ ἐλέφαντος, καὶ ἐγείρει αὐτόν. ἔστι δὲ τοῦ μικροῦ ἐλέφαντος τοιαύτη 30 ἡ φύσις· ἐὰν θυμιάσῃς αὐτοῦ τὰς τρίχας ἢ τὰ ὀστέα ἔν τινι τόπῳ, οὔτε δαίμων οὔτε δράκων ἐκεῖ εἰσέρχεται, οὔτε τίποτε ἄλλο κακὸν ἐκεῖ εὑρίσκεται. εἰς πρόσωπον οὖν τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῆς Εὔας λαμβάνονται. ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡνίκα ἦσαν ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου πρὸ τῆς 35 παραβάσεως, συνουσίαν οὐκ ᾔδεισαν, ἀλλ' οὐδὲ νόησιν μίξεως εἶχον, ἀλλ' ὅτε ἡ γυνὴ ἔφαγεν τοῦ ξύλου, τουτέστι τῶν νοερῶν μανδραγόρων, καὶ ἔδωκε καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς, τότε ἔγνω τὴν Εὔαν ὁ Ἀδάμ, καὶ ἔτεκε τὸν Κάϊν[1] ἐπὶ τὰ ψεκτὰ ὕδατα, ὡς εἶπε Δαυίδ· „σῶσόν με, ὁ Θεός, ὅτι 40 εἰσήλθοσαν ὕδατα ἕως ψυχῆς μου".[2] ἐλθὼν οὖν ὁ μέγας ἐλέφας, τουτέστιν ὁ Νόμος, οὐκ ἠδυνήθη ἐγεῖραι τὸν πεπτωκότα. ἔπειτα ἦλθον οἱ δώδεκα ἐλέφαντες, τουτέστιν ὁ χορὸς τῶν προφητῶν, καὶ οὐδὲ οἶτοι ἠδυνήθησαν αὐτὸν ἐγεῖραι. ὕστερον οὖν πάντων ἦλθεν ὁ νοερὸς ἐλέφας, ἤτοι 45 Χριστὸς ὁ Θεός, καὶ ἤγειρε τὸν πεπτωκότα ἀπὸ τῆς γῆς. ὁ πρῶτος γὰρ πάντων ἐγένετο μικρότερος πάντων. ἐταπείνωσε δὲ ἑαυτόν, μορφὴν δούλου λαβών, ἵνα πάντας σώσῃ.[3]

Z. 27. P.: καὶ οὐδὲ αὐτοὶ δύνανται αὐτὸν ἐγεῖραι. — Z. 27 f. P.: . . . οἱ πάντες βοῶσιν. — Z. 28: δὲ] fehlt bei P. — Z. 29. P.: καὶ ὑποτίθη αὐτοῦ (τὸ) προβόσκημα κτλ. — Z. 30 f. P.: ἔστι δὲ ἡ φύσις τοῦ ἐλ. τοιαύτη. — Z. 32: δαίμων] P.: δαιμόνιον. — Z. 32: ἐκεῖ] fehlt bei P., sowie Z. 32 f.: οὔτε τίποτε κτλ. — Z. 34 ff. P.: . . . λαμβάνεται ὁ ἐλέφας, ἡνίκα ἦσαν ἐν τῷ παραδείσῳ πρὸ τῆς αὐτῶν παραβάσεως· οὐ γὰρ ᾔδεισαν τότε συνουσίαν οὐδὲ νόησιν μίξεως. — Z. 37. P.: ἐκ τοῦ ξ. — Z. 37 f. τουτέστι . . . μανδ.] fehlt bei P. — Z. 38 f. P.: τότε ἔγνω τὸν ἄνδρα. — Z. 39 f.: ἐπὶ τὰ ψεκτὰ ὕδατα fehlt bei P. — Z. 40. P.: ὁ Δαυίδ. — Z. 41 f. P.: ἦλθεν οὖν ὁ πρῶτος ἐλ. — Z. 42. P.: καὶ οὐκ ἐδυνήθη αὐτὸν ἐγεῖραι. — Z. 44 f. P.: οὐδὲ αὐτοὶ ἠδυνήθησαν ἐγεῖραι τὸν πεπτωκότα. — Z. 45: οὖν] fehlt bei P. — Z. 45 f.: ἤτοι Χριστὸς ὁ Θεός] fehlt bei P. — Z. 46: τὸν πεπτωκότα] P.: τὸν ἄνθρωπον. — Z. 47: ὁ πρῶτος . . . bis πάντων] fehlt bei P. — Z. 48: δέ] P.: γάρ. — μορφὴν δούλου λαβών fehlt bei P.

---

[1] S. Gen. 4, 1.

[2] Ps. 68, 2.

[3] Phil. 2, 7: ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών.

44. Περὶ ἀχάτου καὶ μαργαρίτου.

Ὅταν οἱ τεχνῖται ζητῶσι τὸν μαργαρίτην, διὰ τοῦ ἀχάτου αὐτὸν εὑρίσκουσι· δεσμεύουσι γὰρ αὐτὸν σπαρτίῳ στερεῷ, καὶ χαλῶσιν αὐτὸν εἰς τὴν θάλασσαν. [καὶ] ἔρχεται οὖν ὁ ἀχάτης ἐπὶ τὸν μαργαρίτην καὶ στήκει ἐκεῖ καὶ
5 οὐ σαλεύεται· καὶ εὐθέως νοοῦσιν οἱ ναῦται τὸν τόπον τοῦ ἀχάτου, καὶ ἀκολουθοῦντες τῷ σπαρτίῳ εὑρίσκουσι τὸν μαργαρίτην. πῶς δὲ γεννᾶται ὁ μαργαρίτης, ἄκουσον. ἔστι κόγχος ἐν τῇ θαλάσσῃ λεγόμενος ὄστρεος· ἀνέρχεται δὲ ἐκ τῆς θαλάσσης ταῖς ὀρθριναῖς ὥραις· καὶ ἀνοίγει ὁ κόγχος
10 τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ καταπίνει τὴν οὐράνιον δρόσον, καὶ τὴν ἀκτῖνα τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης καὶ τῶν ἄστρων εἰς τὰς πτύχας ἀποκλείσασα, ἐκ τῶν ἄνω φωστήρων ἐγκυμονεῖ τὸν μαργαρίτην. ὁ δὲ κόγχος ἔχει πτέρυγας δύο ὅπου εὑρίσκεται ὁ μαργαρίτης. ὁ ἀχάτης οὖν εἰς τὸν πρόδρομον Ἰωάννην
15 ἐξεικονίζεται. αὐτὸς γὰρ ἡμῖν ἔδειξεν τὸν νοητὸν μαργαρίτην, λέγων· „ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὰ ἁμαρτήματα τοῦ κόσμου“.[1] λαμβάνεται οὖν ἡ θάλασσα εἰς τὸν κόσμον, καὶ (οἱ δῦται) ἐπὶ τὸν χορὸν τῶν προφητῶν· αἱ δὲ δύο πτέρυγες τοῦ κόγχου ἐπὶ τὴν παλαιὰν καὶ καινὴν
20 διαθήκην· ὁμοίως καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ τὰ ἄστρα καὶ ἡ δρόσος ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, τοῦ ἐπιφοιτήσαντος ταῖς δύο διαθήκαις· ὁ μαργαρίτης ἐπὶ τοῦ Σωτῆρος

Cap. 44. Z. 2: αὐτόν] P.: τὸν ἀχάτην. — Z. 4: στήκει] P. ἵσταται. — Z. 5 f. bei P. verstümmelt: καὶ εὐθέως νοοῦσιν ὅτι .... καὶ τὸν τόπον τοῦ ἀχάτου. — Z. 7. P.: πῶς δὲ καὶ γενν. ὁ μαργ.; — Z. 8: ἐκ] P.: ἀπό. — Z. 9. P.: ἐν ταῖς ἑωθιναῖς ὥραις. — Z. 9 f. P.: καὶ ἀνοίγων τὸ στ. αὐτοῦ καταπίνει κτλ. — Z. 11. P.: τὰς ἀκτῖνας. — Z. 11 ff. P.: ... καὶ τῶν ἄστρων. καὶ ποιεῖ τὸν μαργαρίτην ἐκ τῶν ἄνω φωστήρων. — Z. 14: ὁ μαργαρίτης] fehlt bei P. — ὁ ἀχάτης] bei P. fälschlich: ὁ μαργαρίτης. Der Fehler ist also so zu erklären, dass ὁ ἀχ. ausfiel, und dagegen ὁ μαργ. vom Schluss des vorhergehenden fehlerhaft an den Anfang dieses Satzes bezogen wurde. — Z. 14 f. P.: ἐπὶ τὸν Ἰωάννην νοεῖται. — Z. 15. P.: αὐτὸς ἔδειξεν ἡμῖν. — Z. 15: νοητόν] P.: νοερόν. — Z. 16. P.: ... τοῦ Θεοῦ, καὶ τὰ ἑξῆς. — Z. 18: οἱ δῦται] aus P. ergänzt. — Z. 18 f. P.: αἱ δύο τοῦ κ. πτέρυγες. — Z. 20: καὶ τὰ ἄστρα] fehlt bei P. — Z. 21 f. P.: τοῦ ἐπιφοιτῶντος ἐν ταῖς διαθήκαις.

---

[1] Joh. 1, 29: ... τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ τίμιος μαργαρίτης· καὶ σὺ ὦ ἄνθρωπε πωλήσας πάντα σου τὰ ὑπάρχοντα κτῆσαι τὸν τίμιον μαργαρίτην,[2] ὅς ἐστι Χριστὸς ὁ Θεός, ἵνα ἔχῃς θησαυρὸν ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ καὶ σώζῃ. 25

45. Περὶ ὀνάγρου καὶ πιθήκου.

Ἔστιν ἄλλη φύσις τοῦ ὀνάγρου. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτοῦ· ὅτι ἐν τοῖς βασιλείοις εὑρίσκεται, καὶ ἐν τῇ πέμπτῃ καὶ εἰκάδι τοῦ Φαμενὼθ μηνὸς γινώσκουσιν ἀπὸ τοῦ ὀνάγρου, ὅτι ἰσημερία γίνεται. ἐὰν οὖν βοήσῃ δωδεκάκις, γινώσκει ὁ βασιλεὺς καὶ τὸ παλάτιον, ὅτι ἰσημερία 5 γίνεται. καὶ ὁ πίθηκος ἐὰν ἑπτάκις οὐρήσῃ τῆς ἡμέρας, ἰσημερία γίνεται. ὄναγρος οὖν ἐστιν ὁ διάβολος· ἐπειδὴ νὺξ [ἐστι], τουτέστιν ὁ λαὸς τῶν ἐθνῶν, ἴση γέγονε τῆς ἡμέρας, τουτέστι τῶν προφητῶν, (ἐβόησεν [οὖν] ὁ ὄναγρος, τουτέστιν ὁ διάβολος.) καὶ ὁ πίθηκος δὲ τοῦ αὐτοῦ διαβόλου πρόσω- 10 πον λαμβάνει· ἔχει γὰρ ἀρχήν, τέλος δὲ οὐκ ἔχει, τουτέστιν οὐράν· ὡς καὶ ὁ διάβολος· ἐν τῇ ἀρχῇ οὖν γέγονε τῶν ἀρχαγγέλων, τὸ δὲ τέλος αὐτοῦ οὐχ εὑρίσκεται.

Z. 23: *αὐτός*] P.: *οὗτος*. — Z. 24. P.: *ὃν σὺ ὁ ἄνθρωπος κτλ.* — Z. 24. P.: *σοῦ πάντα* ... — Z. 25: *κτῆσαι*] P.: *κτᾶσαι*. — ib. P.: *τὸν τίμιον φημὶ μ.* — Das Weitere fehlt bei P.

Cap. 45. Für dieses Kapitel war der Text von P. zu Grunde zu legen, da W dasselbe im Allgemeinen schlechter und lückenhaft überliefert. — Der Eingang aber nach W (wo jedoch *περὶ αὐτῆς* statt *π. αὐτοῦ* steht.) In P.: *ἔστιν ἡ ἄλλη φύσις τοῦ ὀν., εἶπεν ὁ Φυσ., ὅτι κτλ.* — Z. 3: *Φαμενώθ*] nach W; P.: *Φαμενωθί*. — Z. 3 f. Nach *Φ. μηνὸς* in W: *βοᾷ καὶ γινώσκουσιν κτλ.* Dagegen fehlt in W der Satz Z. 4 ff.: *ἐὰν οὖν βοήσῃ* ... bis *ἰσημερία γίνεται*. — Z. 6. W: *καὶ ὁ π. δὲ ἐὰν κτλ.* — Z. 6: *τῆς ἡμέρας*] W: *τῆς νυκτός*. — Z. 7. P: *ὁ ὀν. ἐστιν κτλ.* — Z. 9 f.: *ἐβόησεν* ... bis *διάβολος*] aus W. ergänzt. — Die ganze Stelle aber lautet in W verstümmelt: *ἐπειδὴ νὺξ ἐστι ὁ λαὸς τῶν ἐθνῶν· ἐβόησεν οὖν κτλ.* — Z. 10. W: *αὐτὸς δὲ ὁ πίθηκος*. — *αὐτοῦ* fehlt in W. — Z. 11: *γὰρ*] W: *μέν*. — Z. 12 f. In W nur: *ὡς καὶ ὁ διάβολος μὴ ἔχων τέλος καλόν*.

---

[1] Matth. 13, 46: *εὑρὼν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην, ἀπελθὼν πέπρακε πάντα ὅσα εἶχε, καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.*

46. Περὶ λίθου ἰνδικοῦ.

Ἔστι λίθος ἰνδικὸς καλούμενος, τοιαύτην δὲ φύσιν ἔχει· ἐὰν ἄνθρωπος ὑδρωπικὸς τυγχάνῃ (ὤν), οἱ τεχνῖται ἰατροὶ ζητοῦσι τὸν λίθον τοῦτον, καὶ δεσμεύουσιν αὐτὸν τῷ ὑδρωπικῷ ὥρας τρεῖς· καὶ ὅλα τὰ σαπρὰ τοῦ ὑδρωπικοῦ κατα-
5 πίνει ὁ λίθος. εἶτα λύουσι τὸν λίθον καὶ σταθμίζουσιν αὐτὸν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὸ σταθμίον· καὶ ὁ μικρὸς λίθος ἕλκει τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου. ἐὰν δὲ ἀφεθῇ ὁ λίθος εἰς τὸν ἥλιον τρεῖς ὥρας, πάντα τὰ σαπρὰ ὕδατα, ἅπερ ἦρεν ἐκ τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρώπου, ἐκχέει ἔξω, καὶ γίνεται
10 ὅλος καθαρὸς πάλιν ὥσπερ ἦν. ὁ λίθος ἐστὶν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλουσα τὸν φόβον. ὑδρωπικοὶ οὖν ἡμεῖς ἦμεν, τὰ σαπρὰ ὕδατα τῆς ἁμαρτίας ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν ἔχοντες. αὐτὸς δὲ κατελθὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ παθὼν ἐνῴκησεν εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν καὶ
15 ἰάσατο ἡμᾶς. αὐτὸς γὰρ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἐβάστασε καὶ τὰς νόσους ἰάσατο.[1]

47. Περὶ ἐρωδιοῦ.

Φησὶν ὁ θεοπάτωρ καὶ προφήτης Δαυίδ· „τοῦ ἐρωδιοῦ ἡ κατοικία ἡγεῖται αὐτῷ“.[1] ἔστι τοίνυν τοῦτο τὸ πετεινὸν πάνυ φρονιμώτατον ὑπὲρ πάντα τὰ πετεινά· μίαν σκήνωσιν ἔχον καὶ μίαν μάνδραν, οὐ πολλὰς κοίτας ζητεῖ· ἀλλ' ὅπου

Cap. 46. Nicht in *A*; bei P. mit Benutzung von *Δ* und Mustoxydes. Hier nach W. — Z. 1. P: ... *λ. ἰνδ., ὀνόματι βατράχιος, τοιαύτην φύσιν ἔχων.* — Z. 2. P.: *οἱ τεχνῖται τῶν ἰατρῶν.* — Z. 3: *τοῦτον*] P.: *ἐκεῖνον.* — Z. 4 f. P.: *καὶ ὅλα τὰ ὕδατα συμπίνει τοῦ ὑδρ. ὁ λίθος.* — Z. 7: *δὲ*] P.: *οὖν.* — Z. 9. P.: *ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου.* — Z. 10: *ὅλος*] fehlt bei P. — Z. 10. P.: *ὥσπερ τὸ πρῶτον.* — Z. 11: *βάλλουσα*] P.: *βάλλει.* — Z. 12 bis zu Ende. P.: *ἐπειδὴ ὑδρωπικοὶ ἦμεν, ἔχοντες τὰ ὕδατα τοῦ διαβόλου ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν, κατελθὼν οὖν καὶ δεθεὶς διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, τοὺς κλυδῶνας ἡμῶν ἰάσατο καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.*

Cap. 47. Die Bibelstelle fehlt bei P. — Z. 2: *τοίνυν*] fehlt bei P. Z. 3. P.: *πάνυ φρόνιμον ὑπὲρ πολλὰ πετεινά.* — Z. 3. P.: *μίαν δὲ σκ.* — Z. 4: *καὶ μίαν μάνδραν*] fehlt bei P. — Z. 4: *ἀλλ'*] fehlt bei P. —

---

[1] Matth. 8, 17: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.* (Aus Jes. 53, 4.)

[1] Ps. 103, 17: *τοῦ ἐρωδιοῦ ἡ οἰκία ἡγεῖται αὐτῶν.*

ἐὰν κατασκηνώσῃ, ἐκεῖ καὶ τρέφεται καὶ κοιμᾶται· ἀλλ' οὔτε νεκρὸν σῶμα τρώγει, οὔτε εἰς πολλοὺς τόπους ἀνίπταται· ἡ κοίτη αὐτοῦ καὶ ἡ τροφὴ εἰς ἕνα τόπον ἐστίν. καὶ σὺ οὖν, ὦ ἄνθρωπε πολιτευόμενε, μὴ ζήτει πολλοὺς τόπους τῶν αἱρετικῶν· μία κοίτη ἔστω σοι, ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, καὶ μία τροφή, ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, (ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός.) μὴ ἅπτου δὲ νεκρῶν ἐδεσμάτων, αἱρετικῶν καὶ κακοδόξων λόγων. καλῶς οὖν ἔφη ὁ Φυσιολόγος περὶ τοῦ ἐρωδιοῦ.

48. *Περὶ συκαμίνου.*

Ὁ μακάριος Ἀμὼς λέγει· „οὐκ εἰμι προφήτης οὐδὲ υἱὸς προφήτου, ἀλλ' αἰπόλος εἰμὶ κνίζων συκάμινα“.[1] ὁ δὲ αἰπόλος οὖν τράγων σημαίνει νομέα. καλῶς οὖν ὁ Ἀμὼς πρόσωπον λαμβάνει τοῦ Χριστοῦ. τὸ λέγειν ὅτι „συκάμινα κνίζων“, νοερὸν ῥῆμα, ὡς ὁ Ζακχαῖος ἀνέβη ἐπὶ συκομωρίαν. πρὸ τοῦ κνισθῆναι οὖν τὸ συκάμινον, εἰσὶ σκνῖπες, οἱ λεγόμενοι μύρμηκες, ἔνδον αὐτοῦ, καὶ ἐν σκότει κατοικοῦντες φῶς οὐ βλέπουσιν. ἐν ἑαυτοῖς δὲ ὡσανεὶ λέγουσιν, ὡς μεγάλην χώραν κατοικοῦμεν, ἐν σκότει καθήμενοι. ἐπὰν δὲ κνισθῇ τὸ συκάμινον, βλέπουσι τὴν ἀκτῖνα τοῦ ἡλίου καὶ

Z. 8: *πολιτευόμενε*] fehlt bei P. — Z. 9. P.: *μία σοι ἔστω κοίτη.* — Z. 9 f. P. nur: *ἡ ἁγία Ἐκκλησία.* — Z. 10. P.: *ἀπὸ οὐρανοῦ.* — Z. 11: *ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός*] aus P. ergänzt. — Darauf heisst es statt des Folgenden bis zu Ende bei P. weiter: *ἵνα ὁ ἐπουράνιος ἄρτος εὔοπτός σοι γένηται· καὶ μὴ ζήτει τοὺς πολλοὺς τόπους τῶν ἑτεροδόξων.*

Cap. 48. Z. 1: *εἰμί*] P.: *ἤμην.* — Z. 2. P.: *αἰπόλος ἤμην συκάμινα κνίζων.* — Z. 3. P.: *ὁ δὲ αἰπόλος τράγους ποιμαίνου* (sic). — Z. 3: *καλῶς οὖν*] fehlt bei P. — Z. 4. P.: *τοῦ Χριστοῦ λαμβάνει.* — Z. 4 f. P.: *τὸ δὲ συκάμινα κνίζων, κτλ.* — Z. 6. P.: *τὸ δὲ λέγειν συκ. κνίζων, οἶδας ὅτι πρὸ τοῦ κν. κτλ.* — Z. 7: *μύρμηκες*] P.: *κώνωπες.* — *καὶ*] fehlt bei P. — Z. 8. P.: *οὐ βλέποντες.* — Z. 8 f. P.: *ἐν ἑαυτοῖς δὲ μένουσιν, ὡς… κατοικοῦσιν. ἐν σκ. δέ εἰσι καθήμενοι.* — Z. 9: *δέ*] P.: *οὖν.* — Z. 10. P.: *… τὸ συκάμινον, καὶ ἐκβῶσι.* — Z. 10: *τὴν ἀκτῖνα*] P.: *τὴν λαμπρότητα.* Dann nur: *τοῦ ἡλίου.* —

[1] Amos 7, 14: *οὐκ ἤμην προφήτης ἐγὼ…, ἀλλ' ἢ αἰπόλος ἤμην καὶ κνίζων συκάμινα.*

τῆς σελήνης καὶ τῶν ἄστρων, καὶ λέγουσιν ἐν ἑαυτοῖς· ἀληθῶς ἐν σκότει ἦμεν καθήμενοι καὶ σκιᾷ θανάτου,[2] πρὸ τοῦ κνισθῆναι τὸ συκάμινον. κνίζεται μὲν οὖν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, τῇ δὲ τρίτῃ ἀνίσταται καὶ τροφὴ γίνεται πάντων. οὕτως
15 καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς κέκνισται τὴν πλευρὰν αὐτοῦ διὰ τῆς λόγχης· καὶ ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ· τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντος αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν, εἴδομεν τοὺς νοητοὺς φωστῆρας, ὡς οἱ σκνῖπες. οἱ οὖν ἔριφοι πρόσωπον λαμβάνουσι τῆς μετανοίας, διὰ τὸ ἐκ τῶν τριχῶν αὐτῶν
20 πενθήρη χιτῶνα ὑφαίνεσθαι. „ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ“, φησί, „μετενόησαν“.[3] „ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει, φῶς εἶδε μέγα. καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς ἀνέτειλε.“[4] καὶ ὥσπερ, κνιζομένου τοῦ συκαμίνου, τροφὴ γίνεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ πάντων, οὕτω καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν
25 (Ἰησοῦς Χριστὸς) κνισθεὶς τὴν πλευράν, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, καὶ ζωὴ πάντων ἐγένετο.

49. Περὶ ἀσίδης καὶ στρουθοκαμήλου.

Ὁ προφήτης Ἱερεμίας φησίν· „τρυγὼν καὶ χελιδὼν ἔγνωσαν καιρὸν εἰσόδων αὐτῶν, καὶ ἡ ἀσίδα οἶδεν ἐν τῷ οὐρανῷ τὸν καιρὸν αὐτῆς.“[1] ἐστὶ δὲ καὶ τοῦτο ὄρνεον, ἀλλ' οὐ πετεινόν, ὅπερ λέγεται παρ' ἡμῖν στρουθοκάμηλον.
5 ἔχει μὲν πτερά, οὐ μὴν δὲ πέταται. τοῦτο τὸ ὄρνεον ὁρᾷ

Z. 11: ἀληθῶς] fehlt bei P. — Z. 13: μὲν] fehlt bei P. — Z. 14: P.: τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ παρίστανται (mit der Conjektur: παρεσκεύασται.) — Z. 15 f. P.: κέκνισται οὖν ἡ πλευρὰ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ λόγχῃ· καὶ ἐξῆλθεν κτλ. — Z. 16 f. P.: καὶ τῇ τρίτῃ ἡμ. — Z. 18: νοητούς] P.: νοερούς. — Z. 18. P.: ὡς αἱ σχνῖπες, κνισθέντος τοῦ συκαμίνου, εἶδον τοὺς φωστῆρας τοὺς ἀθανάτους. — 18–21: οἱ οὖν ἔριφοι ... bis μετενόησαν] fehlt bei P. — Z. 21 f. P.: εἶδε φῶς μέγα. — Z. 23. καὶ ὥσπερ] fehlt bei P. — Z. 23 f. P.: τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τροφὴ γίνεται. — Z. 25: Ἰησοῦς Χριστός] aus P. — Z. 26. P.: καὶ ζωὴ καὶ τροφὴ πάντων ἡμῶν γέγονεν.

---

[2] Cf. Jes. 9, 2. Matth. 4, 16. Luc. 1, 79.

[3] Matth. 11, 21. Luc. 10, 13.

[4] Matth. 4, 16: ... εἶδε φῶς μέγα. .... φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

[1] Jer. 8, 7: καὶ ἡ ἀσίδα ἐν τῷ οὐρανῷ ἔγνω τὸν καιρὸν αὐτῆς. τρυγὼν καὶ χελιδὼν ἀγροῦ, στρουθία ἐφύλαξαν καιροὺς εἰσόδων αὐτῶν.

τὸν οὐρανόν. ὅταν δὲ μέλλῃ τίκτειν ὠόν, οὐ τίθησι τὰ ὠὰ ἐπὶ τῆς γῆς πρινὴ τοῦ ἄστρου τῆς πληϊάδος, ὅτε ἀνέρχεται αὕτη ἡ πληϊάς, ὅτε ἀνθοῦσιν οἱ στάχυες, ὅταν καύματά εἰσι. διατί οὖν τότε τίκτει, ἄκουσον τὴν αἰτίαν. τὸ ζῶον τοῦτο λήθαργόν ἐστιν. ὀρύττει τοίνυν τὴν γῆν καὶ 10 τίθησι τὰ ὠά, καὶ οὕτω καλύπτει αὐτὰ τῇ ἄμμῳ. καὶ ληθαργοῦν, οὐκέτι ἀναλύει ἐπὶ τὰ ὠά. ταῦτα οὖν τίκτει ἐν τῷ θερινῷ καιρῷ, ἵνα ὅπερ ἔμελλεν αὕτη ποιεῖν ἐπωάζουσα, τοῦτο ἡ εὐδία τοῦ ἀέρος τελεσιεργήσασα τὰς ὀρνυφαρίας ἐκ τῶν ὠῶν ἐξενέγκῃ. εἰ οὖν ἡ ἀσίδα καὶ ἡ τρυγὼν γι- 15 νώσκει τὸν καιρὸν αὐτῆς, πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς ὀφείλομεν γινώσκειν τὸν ἑαυτῶν Κύριον, κἀκείνου τοῖς θελήμασιν ἕπεσθαι, κἀκείνῳ δουλεύειν.

Cap. 49. In dieser ältern Gestalt griechisch vorläufig nur aus W bekannt. — Z. 8 f.: καύματα] Handschrift κύματα.

DITZE BUOCH REDENÔT UNDE ZELLET MICHILEN WISTUOM VON TIEREN UNDE VON FOGILEN,

aller êrist von dem lewen, wie sîniu dinch gelegen sint. Dô der alte Jâcob sînen sun gesegenôte unde gewîhte, dô chod er: welf des lewen bistu Juda; wer scol irwekchen von dîneme geslahte einen man? wer âne got? Von dem lewen
5 zellent diu buoch, wie er habe driu geslahte. Daz êrist ist: sô er gêt in den gebirgen oder in deme walde, sô in die iagere iagint, ob ime danne der stanch chumet ze dere nasûn, sô vertiliget er diu spor mit deme zagile, daz man in gevâhen nemege. Same tete unser trehtin, der heilige Christ, der
10 der heizzet lewe von dem Dâvîdis chunne: dô er von sînes vater barme here chom, dô bedacte er diu vil vernunstiklîchen spor sîner gotheite, ich meine dô er chom in dere magide puosim, dô geheilt er mennisken chunne. Sô wart der sun gefleiskhaftôt unt bûwet in uns. bidiu ist er chunig
15 unde hêrscaft aller tuginde.

Sô er slâfet, sô sint ime diu ougen offen, alsô gescriben ist in deme suozzen sange: Ich slief unt mîn herze wachôte. von diu bezeichinet er den heiligen Christ, want er in fleiske

Z. 3: wer scol irwekchen etc.] ein Übersetzungsfehler, das Original nicht verstanden: catulus leonis Iuda filius de germine meo; quis suscitabit eum? — Z. 8: diu spor] Reimprosa: daz spor. — Z. 11 f. lat.: ... intelligibilia deitatis suae vestigia. — Z. 14: bûwet] Hdschr. buwot. (Reimprosa: bouwet.) — Z. 18 f.: want er in fleiske lebite] offenbar falsch; Reimprosa: wande er in dem vleische entslief. Vielleicht ist wirklich slief das Wort, aus dem durch Nachlässigkeit des Schreibers lebite wurde; lat.: quievit.

lebite, diu gotheit ave wachôte ze der zesewen sînes vater, also gescriben ist: (I)nen slâferôt nieht, noch er ne slâfet, 20 der dar behuotet Israhêl.

(S)în drittiu gescepfide ist, daz diu lewin daz welf tôtez erwirfet; sô huotet si des welfes drî tage, unze der vater chumet an deme dritten tage: sô blâsit er in daz ansûne des iungen unde machet iz lebentich. (S)ame got almahtig sînen 25 sun des tritten tages irchucti von den tôten, alsô Jâcob vore sagate: înliginter râwôt sô der lewe unte daz welf des lewen. wer wecchit in âne got?

Dârnâch ist ein tier, heizit panthera, mit misslîher varwe; iz ist scôner varawe unt vil mamendi. Man lisit von deme selben tiere, daz iz vîant sî den trachin. Sô daz selbe tier sich gisatet von den manichfaltin tieren, dei iz vâhit, sô legit iz sich in sîn hol unt slâfit drî tage; sô stât iz denne 5 ûf unt rohôt vile starche; von deme chumit solich stanch, daz nicht im gilîchis suozzi nist. Sô danne diu tier, die dar umbi sint, gihôrint sîne stimme, sô saminint si sich durch die suozzî des stanchis unte volgint deme tiere svar iz ferit. Der trache, sô er sîne stimme gihôrit, sô birgit er sich in sînme 10 loche, daz er nimegi firnemin die suozzin stimmi, die dei anderen sô minnent. sô ligit er alsô er tôt sî. Same tet der heiligi Christ, der wârhaft panthera ist: duo er gisach daz menniskin chunni mit tiefelen biswichiniz, duo fuor er fone himile mit deme suozin stanchi sîner fleischafti unt irlôst 15 unsich von deme tiefale. von diu volgin wir deme lambe, suar iz verit. alsô sprichit der vorsage: Ich pin gitân panthera deme hîwiski Effraim, unt * deme hîwiske Juda. Dâmit be-

---

Z. 22: Sîn] so ist offenbar zu ergänzen, wie es auch Massmann thut; dagegen Graff und Hoffmann: (E)in. —

Panther. Z. 18. Hier ist eine Lücke anzunehmen, wie die Stelle auch im Text der Dicta Chrysostomi richtig und vollständig lautet: Factus sum panthera huic Effraim, et sicut leo domui Iudae. Der deutsche Text, der dem Bearbeiter in Reimprosa vorlag, war offenbar in gleicher Weise lückenhaft wie die erhaltene Handschrift; er hat ihn noch dazu gründlich missverstanden: Dem panthera ich gelîch bin und dem hîwisch Effraim; gelîch bin ich dâ dem hîwische Juda. —

zechinôt er, duo Effraim dienôte den abgoteren, daz buozte
20 got alser ist. Mit misslîchem wîstuome scînet got, want er
ist guot unte fruot, einvalt, mitwâri, gnâdig, vesti unt stâtig.
Sô chût Dâuîd, daz er sî vrambâri in sîner scône vor anderen
chinden dere manne. Daz iz ist mammindi, daz bizeichinit
den heiligen Christ, daz er was mitewâri, duo in die Juden
25 martirôten. Ime was daz allez suozzi, daz sime tâten. dâr
nâch fuor er zehelle unte beroubete si mit alle unde bant
den tiefal. Daz iz des dritten tages selbe von dem slâfe
erwachet unde sô suozzen stanch ûz lâzzet, daz bezeichenôt
ave got, want er wachôte alsô der mahtigo, der von deme
30 wîne trunchen ist, unde rief sus: Gehabet iuch wole, mîne
holden, want ich uberwant die werlt. ich wone mit iuv unze
an daz ente der werlte. Waz ist suozzere oder êrlîchere
dem stanche unseres trehtînes, des haltenten Christes? Die
ime bî sint durch geloube unt durch rethiu werche, unt die
35 ime verre sint durch ire brôde, sô si hôrent sîne stimme, sô
werdent si ervullet unde gelabet mit dem suozzen stanche
gotes geboto. Wir sculen in suochen iouch volgen unt sculen
ruofen, alsô der vorsage chût Dâuîd: Trehtîn, dîniu wort diu
sint suozzere in mînem munde, danne daz honich unt der
40 flade. Ouch ist gescriben in den buochen, die der heizzent
Cantica canticorum: Nâch deme stanche dîner geselbe sô
loufen wir; want die iungen minnôten dich vile harte. unt
dânâch ist gescriben: Mîn chunig leite mich in sîne êchamere.
nu menden und wesen frô mit ime! Nu gezimet unsich, wir
45 der mit der heiligen toufe geiunget unt erniuweti pirn, ze
louffenne nâch dem stanche unt nâch dem geselbe sîner gi-
bote, daz er uns leite in sine phalinze, in die himiliskin
Jerusalem, unt wir dâ sîn mendenti.

Z. 19 f.: daz buozte got alser ist] hier ganz sinnlos, auch ausser der Konstruktion; der lat. Text zeigt, wie es heissen müsste: Ac per haec significabatur iam tunc, quando Effrem idolis serviebat, quod vocatio gentium et plebis Iudaeorum debuerat per adventum Christi impleri. — Z. 35: ire] Reimprosa: ir. — Z. 42: want die iungen etc.] hat keinen Anhalt in den uns vorliegenden lat. Texten der Dicta Chrysostomi.

Ouch ist ein tier unte heizzit einhurno. von deme zellit Physiologus, daz iz suslîch gislahte habe. Iz ist lutzil tier, unte ist deme chitzine gilîch, unte ist vile chuone. Iz habit ein horn an deme houbite. nehein man nimag in givâhen, newâre mit disme liste: Man nimit eine magit unte leittet sie in die stat, dâ der einhurn emzige wisit, unt lâzzit sie eine dâ. Sô der einhurne si gisihet, sô springet er in ir barm unde slâffet; sô wirt er gevangen, unde leitet man in zuo des chuniges phalinze. Alsô tet unser trehtîn, der haltende Christ, der geistlîch einhurne ist. sô Dâuîd sprach: er ist mîn liebo, alsô des einhurnen sun. unt chût ave sus: Sîn gewalt wirt erhôhet alsô des einhurnen horn. sus chût Zacharias: er irchukchet in Dâuîdis geslahte daz horn unsere heile. unt in dem buoche Deutronomio dâ ist sus gescriben: Moyses dô er wîhte Jôsêbes geslahte, dô chod er: du mîn êrister sun, dîn anesûne ist getân alsô des pharres; dîniu horn sint getân alsô des tieris rînocerôtis. Daz er ave ein horn habit, daz bezeichinôt, daz Christ sprach: Ich unt mîn vater wir birn ein; Christis houbit daz ist got. Sîn chuonî diu meinit daz, wante neheine furstuomo noh gewalte noch hêrscaft in vernemen ni mahten, noh helle nimahte in gehaben. Daz er lutzil ist, daz meinit diu diemuotî sîner lîbhafte; alsô er selbe sprach: Lirnet von mir, want ich milte bin, unte diemuotis herzen. Er got ist sô chuoni, daz ter unchustigi tiefel firnemen noch ersuochen nimach dei gitougen sîner lîbhaftî. Mit einim deme willen sînes vater, sô vuor er in die wambe der unbiruortin magide. duo wart daz wort ze fleiske getân unde wonet in uns. (D)az der einhurne dem chizze gelîch ist, daz bezeichinôt unseren haltâre, alsô sante Paulus chod: Got wart getân in suntiges lîchnamen bilde, dô verdamnôte er unsere sunte mit sîneme lîchenamen.

Ouch ist ein ander tier bî Nîlo dem wazzere unde heizzet ydris. dâvon zellet Phisiologus, daz iz fîant sî dem nikhuse,

Z. 9: trehtîn] Ms. threhtin.

Ydris. Dieser Name findet sich lateinisch so geschrieben im Cod. Vind. 303, während die gedruckten Dicta Chrysostomi hydrus lesen.

unt ist dizze sîn gewonelîch geslahte: Sô der ydris daz nikhus gesihit an dem stade slâffente mit offeneme munde, sô bi-
5 willit sich der ydris in deme hore, daz er wole slieffen megi. ***Sô vert er lebintik von ime. Daz nikhus bizeichinit die helle unte den tôt unt einen iewelîchen fîant des haltâres, unseres trehtînes. der nam unser meniskheit an sich unt fuor ze helle unt zebrach *** elliu dei drinne tôt wâren, unt leitte
10 si mit ime alle von der helle.

Von den tieren, die der heizzent sirenes et onocentauri, sô sprichit der vorsage Esayas unt chût: sirêne unte tiuvale screchin in ire hûson. dere bilide zellit Phisiologus unt chût, daz si tôtfûrgiu tier sîn. Si sint getân von deme
5 houbite unze an den nabile alsô wîb; dannen unze an die fuozze nidine sint si gitân alsô vogile, unt singint ein vil scône sanch, heizzit musica, dâmite biswîchint si die scefman alsus. Sô die vergin si gihôrent, sô chêrent si ir sin sô harte dare, daz si von deme suozzen sange intslâfent; sô varant sie
10 dei tier ane unt zebrechent sie ê sirwachen. Alsô werdent die biswichin, die mit werltlîchem unt mit tiefallîchen zierden bivangin sint, unt die biswârit sint mit deme slâfe ir muotis: die sint gitân deme tievale ze roube. (A)ve zellit Phisiologus, daz der onocentaurus zwei gislahte habe: daz obir teil
15 ist enim manne glîch, daz nidere ist dem esile glîch; unt ist sîn gislahte vil wildlîch. Der onocentaurus bizeichinôt die zuislen zungin der menniskin, die mit ubilen siten sint bivangin. Si habent guot pilide, unt nehabent ave der guoten werche nieht; alsô Dâuît chot: Dô menniske in êren was,

---

Z. 6. Hier ist offenbar etwas ausgefallen; die Reimprosa ist ebenso lückenhaft. Im lat. Text: ... vadit et volutat se in luto, quo possit facilius illabi in fauces, veniensque insilit in os cocodrilli, qui subito vivum transgluciet. Ydris autem dilanians omnia viscera eius exit vivus de visceribus eius. — Z. 9 ebenfalls eine Lücke. Der lat. Text: descendit in infernum et disrupit omnia viscera eius, eduxitque pene omnes qui ab eo devorati tenebantur in morte. Die deutsche Reimprosa dem Sinne nach richtig: ... unde fuor ze helle, zebrac diu mit schalle, unde die sîne darinne wâren, die leitôt er von danne zwâre.

Sirenen. Z. 9: sie] Ms. siu. —

dône chund er daz vernemen, dô dô wart er tumben fihen 20
gebinmâzzet unde wart in gelîch getân.

Ein ander tier ist, daz heizzent die Chrieche hînam. dannen ist in der êwa sus giscriben: Die hînam nescolt tu nieht ezzen, noch daz ir gislahte. Sus chût der vorsage Esayas: Diu holî des tieres hîne, daz ist mîn erbe. (D)annan von zellit Phisiologus, daz iz zuei geslahte habe: sumstunt 5 ist iz er, wîlen sî; von diu ist iz unreine. Dem tiere sint glîch diu israhêliskin chint; siu beteton zêrist an den lebentigen got; dârnâch durch glust unt durch huor sô uopten si diu abgotir. Ouch bezeichinôt diu hîna die girgin die noch den abgoteren dienent dirre werlte. Diu fulica ist ein un- 10 reine vogil; si nist zefrume, er noch sî. der ist der gelîch, der geloubich noch ungeloubich ist; alsô Salemon chût: der man der zuivalt ist in sîneme herzen, der ist unstâtich in allen sînen werchen.

Sô ist ouch ein ander tier unte heizit onager. Fone deme zellit Phisiologus: An deme finften unte in dem zuein-

Hîna. Der Name lateinisch so im Cod. Vind. 303; in den gedruckten Dicta Chrys.: hiena. — Z. 4: holî] so muss natürlich emendirt werden: Spelunca hinae hereditas mea. Ms. holdî; auch in der Reimprosa: holde. — Z. 5: sumstunt] Emendation von Hoffmann; Ms. subenstunt. — Z. 9: die girgin] Ms. diu g. — Z. 10 ff. Dass die Fulica hier hereingezogen wird, ist natürlich ganz sinnlos, aber so der lateinischen Vorlage entnommen. Die Vergleichung der letztern mit der ältern lat. Übers. leitet auf die Spur, wie die Corruptel entstand. Dicta Chrys.: ... Vel qui nunc avaritiae student, quod est simulacrorum servitus, comparantur huic bestiae. Sic et immunda fulica, quae nec vir nec femina esse dicitur, i. e. nec fidelis nec perfidus. — Im ältern Text bei Cahier: sed et nunc quicunque sunt inter nos circa cupiditatem et avaritiam studium habentes, quae est secundum Apostolum „radix omnium malorum“, sive „idolorum servitus“, huic ipsae immundae beluae comparantur, quum nec viri nec feminae sint, id est nec fideles nec perfidi, sed dubii. — Augenscheinlich ist fulica verdorben aus belua resp. bellua; unser Text kann ursprünglich gelautet haben: ... comparantur huic immundae beluae, quae nec vir nec femina esse dicitur, etc. — Z. 12. Auch lat.: Salomo dicit; es ist aber Ep. Jac. 1, 8. — Z. 13: herzen] Ms. ezzen; die Reimprosa: an sînes muotis gedanchen.

zigistem tage Mercen, sô luot er zwelif stunt in deme tage, unt sam ofte in der naht. dannen abe bechennet man, daz
5 ebennahte sint. Der wildesil bizeichinet den tiefel; wante duo der tiefel daz wisse, daz tag unt naht gebenôt wâren, unt daz heidiniski liut, daz vone suntin in vinstere was, zuo gote bichêrit wart unt zuo wârim liehte, daz Christus ist, duo luote der tiefel tag unte naht, unt suohte sîn muos, daz
10 er duo flôs, duo der menniski irlôsit wart. Der wildesil neluot nieht newâr sô er ezzen wile, alsô der sâlige Jôb chod: daz ist âne sache nieht, daz der onager luot. Sus chût sante Paulus: wachent, wante der tiefal, iuwer widerwarte, vert umbe alsô der rohende lewe, unt suochet wen er versuelehen
15 mege.

Diu affinne habet ouch des tieveles pilide; siu habet houbet unde nehabet ave zagiles nieht; doch si vorne ubile getân sî, siu ist hinden michilis wirs getân. dô der tiufal hêrister engel was, in den himilen, dô habete er gewisse
5 houbet; want er ave truginâre unt unchustich was, dô verlôs er daz houbet, unt nehabite zagiles trôst. Alser vone himile verstôzziner florn wart, sô wirdit er ouch ziiungist verdamnôt, mit allen die ime volgint, alsô sante Paulus chot: got almahtig der irslehit in mit deme geisti sînis mundis.

Aue ist ein tier daz heizit helphant. dannen zellit Phisiologus, daz iz vil michele vernunst an ime habe; huorlust nihât iz an ime nieht. Sô sîn zît chumit, daz er chint wil giwinnen, sô nimit er sîn gimachide, unte vert unze zuo dem
5 paradîse. dâ vindit er eine wurze heizit mandragora; dâr gêt si aller êrist und chorôt dere chrûtes; sô leitet si inen

---

Onager. Z. 8: Christus] Ms. abgekürzt: XPC. — Z. 12 f.: sante Paulus] vielmehr Petrus im 1. Brief 5, 8; der Übersetzer wird in seinem Text auch wie wir apostolus gelesen haben, und da damit in der Regel Paulus bezeichnet wird, so erklärt sich damit der Ursprung des Missverständnisses.

Elephant. Z. 1: Ave] Ms.: Nuo. — Z. 6: dere chrûtes] Hoffmann schlägt vor, des chr. oder dere wurze zu emendiren. (Die Reimprosa: des chroutes.) Es ist aber nichts zu ändern, da dere sich auf mandragora zurückbezieht; lat.: de cuius fructu femina prior gustat. —

dare und gescuntet in, daz er des chrûtes izzit. Sô si beidiu der mandragoren gezzent, sô gehîwent si dannen von der wurze. Sô siu ave erwerfen scol, sô vert si zuo eineme michileme sêwe unt wirfet in dem wazzere; daz tuot si durch 10 den drachin, der ir vâret unt des ire iungen. der ir wirt nechumit von ire nieht; er behuotet si in dem wazzere for dem drakchin. Der helphant und sîn gimachide bezeichinent Adâmen unt Êuam, die in paradîso mit êren wâren unt ubel newessen, ê si gotes gebot zebrâchen. dô daz wîb des ver- 15 botenen obezes gechorte, dô gab siz ire manne; dâ mit wart er verleitet. (D)ô wurten si ûzer paradîse verstôzen in dise werlt als in einen michilen sê. diu wazzer bezeichinent dise gagenwurtigen werlt, durch die mislîchen gluste, mit den diu werlt bevangen ist. alsô Dâuîd sprach: Trehtîn tuo mich 20 gehalten, wante wazzer sint gigangen unze ane mîne sêle. unte chût ave sus: ich inbeitôte mînen trehtîn unt er anscouwôte mich unde leitte mich von der gruobe mîner wênicheite unde von dem horwe. Von diu fuor der guote unde der gnâdige trehtîn von sînes vater barme und nam unsere men- 25 nischeit an sich, und leitte uns von der gruobe unserre wênicheite, und satzte unsere fuozze uber einen stein, und lêrte uns ein niuwez sanc, unde hiez unsich sus peten: Pater noster qui es in celis. der stein daz ist Christ. Nu wil ich iu sagen welich des helphantis pein und sîn hût ist. swâ man siu 30 prennet, dannen fliehent * unt ander ubel. alsô fliehent elliu fîantlîchiu dinch von des mennisken herzen, suâ gotes gebot unte guotiu werch inne brinnent.

Ouch ist ein tier unt heizit autula und ist vil chuone; ime nemach nihein man genâhen noch iagire gevâhen. Er habet langiu horn, diu sint getân alsô sagûn; nehein boum nist sô starch, der ime widerstân mugi, iz sage in aba. Sô

Z. 16: gechorte] Ms. gechorten. — Z. 31. Eine Lücke, die auch der Bearbeiter der Reimprosa vor sich hatte. Im lat. Text: ... odor eorum expellit omnem serpentem vel quodcunque animal venenosum.

Autula. Z. 2: genâhen] so emendiren schon Hoffmann und Massmann; Ms. auch hier gevahen. —

5 daz selbe tier durstit, sô gât iz zuo eineme wazzere, heizit Eufrates, unt trinchet dâ ûz. (A)n dem wazzere sint manige gerten chleine unde lange. Sô spilit diu autula mit den gerten, unze si sich vaste bewindet mit den hornen, daz si dane chomen nemag; so luot si danne vil lûte, wante si
10 dannen nimag. sô der iagere daz gehôret, sô loufet er dare und slehit die autulam. Alsô tuot der menniske der guot ist unt durnohte: ob er firbirt pîsprâche unt giriskheit unt huorlust und ander werltlîche âchust, sô eben mendent ime alle himiliske chrefte. (D)ei zwei horn des tieres autule bezeichinent
15 die zuô êwa alte unt niuwa. Mit dem wîne nescol man nieht spilen, wante dârana ist huorlust. sô scolt tu huoten, daz tu in des tiefales strich negevallest, daz er dich ieht erslahe. Der wîse man enthabet sich von wîne unt von wîbe. Wîb unt guot man si sint als ein winchelstein in dere heiligen
20 christenheite. manige liute durch wîb unte durch wîn werdent verlorn.

Ein ander tier ist in dem mere unt heizet sarra unt ist getân sô hie gemâlet ist. Sô diu serra dehein scef gisihit in dem mere fliezen, sô vert siu dare unt spreitet den zagil unt die federe, daz si segelen mege ingegen dem sceffe. daz
5 tuot si sô lange, unzi si nieht mêre fliezen mach vor muode; sô vert si widere dannan si dare chom. Daz mere bezeichinet die werlt, daz scef meinet wîssagen unt mînes trehtînes poten, die in der werlte fuoren unt die uberwunten. Diu serra bezeichinet die der sumestunt zuo guoten dingen sich bichêrent
10 unt dârana nieht volstân nemugin, daz si mit heiligen liuten zuo der himilisken vaterheime vol chomen.

Z. 19: winchelstein] Beruht auf einer Corruptel des lat. Textes, wo wir lesen: sunt enim duo lapides ignari vir et mulier; der deutsche Übersetzer las entweder wirklich angulares oder angularii, oder er suchte so den offenbaren Unsinn ignari zu verbessern. Falsch ist aber auch das; lap. ignari ist nämlich corrumpirt aus lap. igniferi, die sonst in diesem Text ganz fehlen, in andern aber, wo sie einen selbstständigen Abschnitt bilden, wirklich auf den Antholops folgen.

(E)in bilide sprach got zuo liuten heizent Pharisei unt chod sus: (D)u vipperen chunne, wer giwîsit dich, daz du von dem chunftigen zorne inphliehen megist? Vns zellit Phisiologus von der vipperûn: Sô diu vippera gehîen scol zuo zir machide, sô ist ir zuo ime sô liebe, daz si ginet sô 5 wîte, unt stôzzet er sîn houbet in ire munt; sô bîzzit si ime daz houbet abe, sô stirbet er. Dâ mag man ane vernemen, waz huorren minne machet. So denne dei iungin gewahsint in der vipperûn, sô durch bîzzent si ir die sîtûn unt varent ûz ir muoter, sô irstirbet ouch siu. (D)ie Pharisei sint der 10 vipperûn gebenmâzet, want si unsûber sint in ir werchen unt in ir gedanchen. (S)i irsluogen ir vater den heiligen Christ unt âhten ir muoter der heiligen christenheit.

An dem Êvangelio ist sus gescriben: ir sult wesen fruot sô die nâtrûn. Phisiologus zellit, daz diu nâtra driu geslahte habe. Ir êrist geslahte ist: sô siu iraltet, sô ne gesihit siu nieht; sô vastet si denne vierzich tage unt naht, unze sich daz fel ab ir lôsit; sô suochet si denne ein engiz loch an 5 eineme steine unte sliufet dâ durch; sô vert ir diu obere hût abe; sô wirdit siu geiunget. Diu porta ist vile enge, unt daz phade ist vile chleine, daz zuo dem êwigen lîbe leitet.

Daz ander geslahte ist: sô diu nâtra trinchen wile, sô spîwit si daz eiter von ire, ê si trinche. Wir sculn die nâtrûn 10 sus piledôn: sô wir diu heiligen wort trinchen wellen, diu uns vorgescriben sint, sô sculn wir ûzspîen die unser werltlîche sunte. Wir sculn unsich reinen von allen unseren suntin, unt sculen mit diemuotiger iouch mit wârer pîhte in daz gotes hûs gân, unt sculn dâ beten unde singen gote in 15 unserem herzen.

Daz dritte geslahte ist der nâtrûn: sô si den man nachiten gesihit, sô furhtet si in und fliuhet; sô er ave gewâtôt ist, sô âhtit si sîn. Dâ magin wir ane vernemen, dô

Viper. Z. 5: sô ist ir] von Hoffmann emendirt; Ms.: sô ist zuo ime.

Schlange. Z. 3: Ir] Hoffmann; Ms.: Er.

20 unser vater Adâm in dem paradîso nakchit was, dô nemachte im der tiefal nieht getaren.

Sô man die nâtrûn slahen wil, sô nimit si den zagil unt tuot in uber daz houbet, unt lâzit sich andirswâ slahen. Alsô sculn wir tuon: sô unser vîant unser irslahen wellen, sô sculn 25 wir mit unserem lîchnamen daz houbet bescirmen; wante unser houbet daz ist Christ. Wir sculen unser houbet, den heiligen Christ, zediu bescirmen, daz wir von ime in dem iungisten zîte mit gesunteme houbite zuo êwiger genzî geladet werden.

Ein wurm heizet lacerta, egedehsa, unt ist vil scône. Von deme zellit Phisiologus: Sô diu lacerta eraltet, sô erblintet si in beiden ougen, daz si nieht die sunnen gesehen mach; sô hilfet si ir selbe sus: Si gêt zuo einer wente, diu 5 ôstert ist gechêrit, unt suochet ein loch ingegen dem sunnen, unde tuot daz houbet dâ durch, unze si gesehente wirt. Alsô scol der mennisk tuon, der die alten sunte an ime hât, unt diu ougen sînes herzen betunchelôt sint: sô scol er suochen eine vernunstige stat, unte scol sich zuo Christe bechêren, der 10 sunno unde lieht ist alles rehtes, des name heizit Oriens, unt bitten in, daz er unseriu herce erlûhte, der sunne ist alles rehtes, daz ouch uns der sîne gnâde irouge, der alle die irlûhtet, die zuo dirre werlt geborn werdent.

An dem Saltâre lisit man, daz der hirz vile harte des wazzeres gere. zuei geslahte sint hirze. Sô der hirz den slangen sihit in dem loche, dâ er ligit, sô blâsit er in daz loch unte trîbet den slangen ûz; sô tritit er im ûf den 5 hals, unt verslintet inen. dârnâh sô îlet er zuo dem lûterem wazzere unt spîet daz eiter uz; dannen abe wirfit er daz hâr unt diu horn. Der hirz habet dere bilde, die ir sunte be-

---

Z. 22 ff. Die 4. Natur nicht in den gedruckten Dicta Chrys., aber in Cod. Vind. 303. — Z. 23: andirswâ] aus der Reimprosa; Ms.: alswa.

Eidechse. Z. 1: Ein] Hoffm.; Ms.: Mein. — Z. 2: lacerta] Ms.: larcerta.

Hirsch. Z. 2. Irrtum, schon im Lat.: duo genera sunt cervorum. Die Reimprosa bessert: Zwei geslähte an dem hirzze sint.

chennent, unt die der îlent zuo dem brunnen der heiligen lêre, unde buozzent si alsô diu heilige scrift si wîset.

Ein ander geslahte habet ouch der hirz: Swâ er den slangen vindet, sô slehit er in, unt gât er ûf die berge unt weidenôt dâ. Sô sculn wir tuon: sô wir verstên, daz uns der tiefal taren welle, sô nevolgen wir ime nieht, unde fliehen zuo Christe, der unser scerm wesen scol, unt suochen von ime die fuore unser sêle. 10 15

Ein tier heizit dorcon steingeiz. von deme zellit Phisiologus: (S)iu minnet hôhe berge; in den teleren weidenôt si, die ûf den bergen sint. Ez ist ein tiure tier unde bewarôt sich vile wole. Dâ si ûf den bergen gêt unt die lûte in deme tale gesihet, sô bechennet si wole, ob si iagire sint. Alsô tuot unser trehtîn, der haltende Christ. er minnet hôhe berge, daz sint wâre patriarche unt prophete unt apostoli unt andere heiligen. Vnser trehtîn ist diu caprea, diu in der heiligen christenheite weidenôt, mit den werchen, dei heilige lûte tuont, als er selbe in dem êvangelio chût: ich hungerôte, ir gâbit mir zezenne. (D)iu telir die in den bergen sint, die bezêchenent die christenheit, diu in mislîchen stetin ist. Daz diu caprea sô heiteriu ougen habet, daz si die iagere sô verre sehen mach, daz bezeichinet unseren trehtîn, alsô diu scrift chût: er ist got aller gewizzide. unt ist ave sus gescriben: Vnser trehtîn ist hôch unde sihet vile verre hôhiu unt nideriu. Der wîse rihtâre sihit die gescephide ane, die er zuo sînem bilide gescuof, unde rihtet unde bescirmet si vile gewarlîche vor des tiefales strikche. Er heizit unsich die berga zuo diu suochen, daz wir von ubilen gedanchen gemerret newerden; er meinet die heiligen scrift: dâ megin wir ane sehen, waz unsereme scephâre an uns lîche oder misselîche. Alsô diu caprea den iagire verriste gesihit, alsô sach unser trehtîn, 5 10 15 20

Dorcas. Z. 3: ein tiure tier] nach der verderbten Lesart der Dicta Chrys.: preciosum animal, statt perspicuum (= perspicax), wie der alte lat. Text liest. (In Cod. Vind. 303 entstellt zu perficuum.) — Z. 15. Quod Deus scientiarum dominus est. I Reg. 2, 3. — Z. 16. Excelsus Dominus et humilia respicit et alta a longe cognoscit. Ps. 137, 6. — Z. 21: dâ megin wir] mit der Reimprosa gebessert; Ms.: die.

der haltende Christ, Judam der in verchoufte, unte sprach
25 sus zuo sînen iungeren: iuwer einer verchoufet mich. und
sprach sus: Juda, mit einime chosse sô gîst du hine des
menniskin sun.

Vohe diu ist unchustik unt ubel tier. Sô sia hungeret
unte siu zezenne gewinnen nemach, sô bewillet si sich in der
rôten erde und ligit alsô si tôt sî, noch ne âtemôt nieht. Sô
die unguaren vogile si sô sehent ligen alsô tôte, sô fliegent
5 si dare und sitzint ûf ire; sô vâhet si diu vohe unt izzit sie.
Alsô tuot der tiefal unt alle irrâre, dieder vohen bilde habent.
sô tuont si allen die der werltlîchen lebent: si tuont alsô si
tôt sîn; doch die vîantlîche leben, die enphliehent des tiefales
chelen nieht. die der nâch werltlîchen girden lebent, die
10 mit tiufallîchen werchen beheftet sint, die habet der tiefal. si
sint ime glîch unt werdent mit ime gewîzinôt. Sus chût der
vorsage vone gote: si suohten mînen lîp in uppich; si sculin
varen in die erde; si werdent ir fîanten gegeben ze gewalte;
wante si habent vohin teil an in. ave der himiliske chunig
15 mendit mit sînen engilen.

Aue ist ein tier und heizit castor piber, unt ist vil milte
unde senfte. (S)îne gemahte sint vil nutzi zuo arzintuome.
Phisiologus zellit sîn geslahte, chût: sô der piber gisihet, daz
man in iaget, unt er inphliehen nemach, sô bîzzit er die ge-
5 mahte abe unt fliuhet er. Sô nimit der iagire die gemahte
unt ne iaget in nieht mêre. sô man ave daz selbe tier iagit
unt iz inphliehen nemach, sô lâzit iz den iagiren sehen, daz
iz der gemahte niene hât; sô ne iaget er iz mêre. Sô sculn
alle die tuon, die mit gote sûbirlîche wellent leben; si sculn

---

Fuchs. Z. 1: vohe diu] Ms.: Von diu. (Hoffmann: diu voha diu; Massmann: diu vohe, ebenso die Reimprosa.) — Z. 7: sô tuont si allen] Ms.: sô tuont alle, was dem verlangten Sinn nicht entspricht: Sic sine dubio diabolus et omnes haeretici, quorum similitudinem vulpis tenet, faciunt omnibus secundum carnem viventibus. — Z. 7: alsô] von Hoffmann gebessert; Ms.: alsi. — Z. 8: doch die] Ms.: doch si. — Z. 12. Ipsi in vanum quaesierunt animam meam. (Ps. 62, 10.) Die Conjektur Hoffmanns: in uppicheite, ist also abzuweisen.

Biber. Z. 1: Aue] Ms.: Nue. — Z. 7: nemach] Ms.: mach.

abi selbe snîden alle âchuste des herzen unt des lîchinamen 10
unt werfen si dem tiefale, der si iage, sô mugin si mit gote
leben. Vnsich manet sante Paulus unte chût: gebet aller
manniklîch daz ir ime sculit: dem ir cins sculit, dem gebet
den; den ir êren sculit, den êret; gebet dem tiefale daz ir
ime scult. Virzîhent iuwech allere tiuvallîchere werche, unt 15
chêrit iuweh ze gote mit alleme hercen; ir gebent ime êre
als unserem vater, daz wir mit sîner helfe des tievales cinses
irlôset werden unt wir geistlîchiu wuocher gewinnen mugin,
daz wir von guottâtin wunne mit gote haben muozzen.

Phisiologus zellit, daz diu **âmeize** driu geslahte habe.
Daz ist (ir) êrist geslahte: sô si ûz ir neste gênt, sô gênt si
alle in antreite unte tragint daz chorn zeloche. bigaginent in
andere âmeizen, sin nement in des chornes nieht, doch si îtal
gên. Sône tâten die finf magide nieht, die des oles nieht 5
nihabiten, dô der brûtegoum chom; die tumben magide
sprâchen zuo den wîsen: gebent uns iuweres oles, unseriu
lieht sint irlosken; dône tâtin si des nieht. Dô der brûte-
goum chom, dô leite man die wîsin in unt nelie die tumben
dar în nieht. 10

Daz ander geslahte ist der ameisen: Sô si ir chorn
zesamine bringint, sô teilent si aller chorne glîch inzuei, daz
iz von der fûhte nerchîne, noch si in dem wintere hungeres
ersterben. Alsô scol der menniske tuon: er scol die scrift
alter êwe in zuei teilen, daz er wizze rehte gewarheit geist- 15
lîchere unde werltlîchere gewizzine. zuo diu scol er geist-
lîchiu dinch vone werltlîchen sunteren, daz er ze dem suon-
taga verlorn newerde. Sus chût sante Paulus: êwe siu ist
geistlîch, siu nist nieht fleisklîch. unte chût ave: der die êwe
nâch den buochen vernimet, den erslehit siu; ob er si geist- 20
lîchen vernimit, sô irchuchet siu in. Juden die wênigen die
dâhten an die gescrift, sine vernâmen si gotlîchen nieht. von
diu irsluogen si ir herren, den haltenden Christ; dennan
werdent si verlorn, wante si tumbin die helewa lâsen unt

Ameise. Z. 2 dürfte wohl ir zu ergänzen sein. — Z. 17. sunteren] Hoffm.; Ms.: suteren. —

25 verlurn daz chorn. (D)u gotes man, nim dîne gerte unde scinte sie, alsô Jâcob tete. legi si alsô gescelet in daz wazzer, daz dîniu scâf geistlîch wuocher bringen, daz fleisklîch noch lasterlîch nesî. Disiu dinch vernement geistlîche liute wole; die ave ungeloubich sint, die nemugin iz vernemen.

30 Daz ist ave der ameizin geslahte: Sô si in dem arne an den ahchar gât, sô gestinchit si wâ diu gersta unt der weizze ist. *** dâ si den weizze vindet, sô vert si ûf den halm unt nimet das chorn, unt tregit iz ze loche. Gerste ist tumbes vihes fuora; guot man scol die gersten mîden, wante si meinet 35 irrer lûte lêre. (D)ere lêre die verliesent guotes mannes site unte sîne sêle. Man scol mîden die lêre die der zalte (A)rrius unte (S)abellius, Marcedonius, Manicheus, (N)ovicianus, Montanus, Valentinus, (B)asiles, Macedonius, (F)otinus unte andere irrâre, die der unrehte lêrent, want ir lêre diu 40 ist lugelîch, unt ist widerwartik rehter wârheite, daz der almahtige got ist.

Phisiologus zellit von dem igile alsus. er chût: dorne habet er an ime unt ist ubel getân. an dem wintmôde sô gât er in den wîngartin unt stîget ûf eine rebe, dâ der bere vile an ist, unte scutit diu bere abe; sô gât er nider unde 5 waliget uber diu bere, unze er die dorne gevullet, die an ime sint, unt tregit si sînen iungen. Der igil bezeichenet den tiufal. der man scol sînen wîngarten, daz geistlîchiu wuocher sint, sô behuoten, daz in âchuste noch werltlîchiu dinch beheftin, daz der dornige tiufal ime sîniu wuocher negneme, 10 noch sîn wîngarte uppich unt îtal nesî guoter dinge.

An dem salmen, der nâch dem zehinzigistin ist, stêt, daz des mannes iungent werde erniuwôt alsô des aran. Sus zellit Phisiologus des aran geslahte: sô er alt wirdit, sô swârent

---

Z. 31: gât] Ms.: gatt. — Z. 32. Hier setze ich eine Lücke an, da der Gegensatz fehlt: ordeum si fuerit, transit ad aliam spicam odoraturque, et si senserit spicam triticeam, ascendit in culmum illins. — Z. 37 ff. Die Reihenfolge der Ketzernamen hier abweichend von der übereinstimmenden Ordnung der lat. Texte.

ime die federen unt tunchelint diu ougin. Sô suochet er einen vil chokchin brunnen unte fliuget von deme brunnen 5 ûf zuo deme sunnen; dâ brennet er sîne federen unt vellet nider in den brunnen, den er irchôs. daz tuot er drîstunt, sô wirt er geiunget unte gesehente. Alsô scol der menniske tuon, sueder er sî Jude oder unseres geslahtes, der die alten sunte an ime habet, unt dei ougen sînes herzen betunchelôt 10 sint; er denche, wie mîn trehtîn sprach: (N)ieman nimach ze gotes rîche chomen, erne werde zuire geborn, werltlîche unt geistlîche, daz der heilige touf ist. Sô er getoufet wirt, sô ist er geiunget alsô der are. (A)ue zellit Sante Augustinus von dem aran: Sô er alt wirt, sô wahsit sîn oberer snabel 15 sô lang, daz er ezzen nemach. (S)ô vert er zuo eineme staine unt brichit den snabil unt izzit danne sô lange sô got wil. (S)ô unsich unsere sunte uberwahsint, die des aren snabil bizeichenint, sô sculn wir den stein suochen, den heiligen Christ, daz er unsere sunte uns verlasse unte erniuwe unsich 20 mit der heiligen toufe, daz wir daz heilige wizzôt nemen muosin. Sus zellit beatus Jeronimus: sô der are alt wirdit, sô fliugit er ûf an den luft unt brennit sîne federen, unt vellet danne in sîn nest; sô ziehent in sîne iungen, unz er federen gewinnit als er ê hete. Sô sculn wir gebrennit werden mit 25 den gnâden des heiligen geistes, daz unsere sunte dorren muozin, unz wir êwichlîchen erniuwet werden.

(A)n deme vorgizaltin salmen sô chût ouch Dâuîd: Ich pin dem sisegoume gelîch, der in der einôde ist. (P)hisiologus zellit, daz der sisegoum sîne iungen vil harte minne. Sô diu iungen wahsen beginnent, sô bîzzent si den alten sisegoum unt ir muoter; dar widere bîzzent si, unze si die iungen ir- 5 bîzzent. An dem dritten tage sô brichet diu muoter ir sîtûn unt lâzzet daz bluot louffen uber diu iungen; sô werdent si lebentik unt gisunt. Der vorsage Esaias der sprichit sus von gote: ich gebar chint unt irbruote diu, si vermaneten mich. Vnser trehtîn gescuof unsich, duo wir newâren; leider dare- 10

Adler. Z. 9. sive Iudaeus sive gentilis. — Z. 17: izzit] lat. vielmehr: et vivit quamdiu Dominus vult.

widere sluogen wir in unter sîniu ougen. (D)ô sluogen wir
in unter sîniu ougen, dô wir mêre dienôten dem daz er ge-
scaffen habete danne ime selben. Dô gewerdôte er ave ge-
martirôt werden, unt mit dem bluote, daz von sîner sîtûn
15 fuor, sô wurtin wir erchukchet unte geheilet.

An demselben salmen sô chût ave Dâuîd: Ich pin getân
alsô der nahtram, der in ettilîcher selide ist. Der nahtram
bezeichinet dei Juden, wante er ist unreine vogil; er minnet
die finstere mêre denne daz lieth; von diu bezeichinet er die
5 Juden. Dô Christ geborn wart, dô triben in die Juden von
in unt sprâchen: wir nehaben anderen chunig newâr den
cheiser; wir newizzen wer dirre ist. dâr ane minnôten si die
finstere mêre denne daz lieth. Sô chêrte sich got zuo heidinen
unt irlûhte si. von dem liute sprichet der vorsage in gotes
10 pilide: Der liut den ich nirchante, der dienôte mir; unt chût
ave: mîn volk daz enist nu nieht mîn; der mir ê liep newas,
der ist mir nu liep. Sus ist von den Juden gescriben;
fremdiu chint lugen mir, unt siu irrôten vil harte rehtes wegis.

Ein vogil heizit fulica unt ist vil vernunstik unt ist
wizziger danne andere vogile. Diu fulica enizzit nieht fleiskis,
si ne fliugit noch inirrit niuweht; si ist in einer stete unt
traget sich dâ, mit diu si mach. Alsô Dâuîd sprach: daz
5 hûs der fulice daz pildet der gloubige. Der gloubige man
nescol irre lêre nieht suochen, noch nescol werltlîchen dingen
harte anehaften, alsô die vogile tuont, die daz fleisk ezzent.
Er scol wesen in dem hûs der heiligen christenheite, daz er
dâ gefuoret werde unz an sînen ente, nieht eingnôte mit brôte,
10 sunder mit gotes lêre, unt mit êwigere fuore.

Ein vogil ist unde heizit perdix rephuon, unt ist vil
ungetriu, alsô der vorsage Jeremias sprichit: Perdix ruofet
unt samenôt diu si niene gebar. Sô diu halpzogen sint, dei

Nachtrabe. Z. 4: die Juden] Ms. diu J. — Z. 11 f. vielmehr: Vocabo non plebem meam, plebem meam, et non dilectam, dilectam. Rom. 9, 25. — Z. 13: irrôten] Ms.: irrototen.

Fulica. Z. 4 f. vielmehr: fulicae domus dux eorum. Ps. 103, 17.

si gesaminôt habet, sô verlâzzent si sie, joch zeiungest nehabet si an in nicht. (P)hisiologus zellit, daz diu perdix vil un- 5 chustich sî: si nimit einer ander perdice ir eier unt bruotet siu. Sô diu iungen ûz beginnent gân unt der êrren muoter stimme gehôrent, sô verlâzent si die unrehten, unt volgent der rehten muoter; sô habet diu ander ir arbeite vlorn. Alsô tete der unchustige tiufal, dô er dem almahtigen gote die 10 gescaft wolte neman, die got zuo sîn selbes pilide gescaffen hete; dô besueich er sumelîche, die geistlîches gewizzines nie ne heten, unt bruote sie mit manigen âchusten. (D)ô ave die missitânin gotes lêre gehôrten, dô chêrten si sich widere zuo ir rehten vorderen, ze gote unt zuo der heiligen christ- 15 heite, unt wurden dâ êwîchlîchen geminnôt; von diu habet der tiufal sîn êrrûn arbeite verlorn.

Dizze tier heizet strûz; in chriechiskûn heizit iz asida. (S)us sprichet der vorsage Jeremias: (A)sida siu bechennet ir zît an dem himile. (P)hisiologus zellet, daz iz vogil sî unte niene fliege. Sîne fuozze sint getân alsô der olbenten, daz walhe heizent camelum. Sô der strûz legin scol sîniu 5 eier, sô wartet er an den himel, ob er die sternen gesihit, die der heizent Virgilie, sô legit er sîniu eier; dise sternen sihit man, sô diu chorn bluount, unt sô michel hizze ist; sô grebet denne diu asida in die erde unde bedechet diu eier mit dem sante. (S)ô si ave wider chumit, sô hât si vergezzen 10 der eiere, unt nechumet after des dar nicht mêre; si ist vile âgezzil. si legit ir eier in die hizze unte bruottet si in der wirme des sunnen. Ave mêre gerîsit unsich, wir mennisken birn, daz wir unsere zît bechennen unt diu ougen unseres herzen ze gote chêren. Daz wir ubiles getân haben, daz 15 sculn wir vergezzen unt vermîden. Sus chût mîn trehtîn an dem êuangelio: Der sînen vater oder sîne muoter, sînen bruoder oder sîne suester, sîne chonin oder sîniu chint mêre minnit danne mich, der inist mîn nieht wirdich.

Rebhuhn. Z. 4: joch] Ms. doch.

Strauss. Z. 9: bedechet] mit der Reimprosa verbessert; Ms.: berichet.

Êwe diu gebiutet, daz man sînen vater unt sîne muoter êre. Phisiologus zellit von der witehophûn: Sô siu alt wirdit, sô virgênt ir diu ougen, daz siu gesehen nemach. Sô ir iungen des geware werdent, daz ir muoter gesehen 5 nimach, sô salbent si ir diu ougen unt bruotent sia, unze si gesehent wirdit. Ahlês welîhes muotes die sint, die ir vorderen sône êrent, sô si mit rehte tuon scolten!

Ein vogil heizit caradrius. in dem buoche Deutronomio dâ ist gescriben, daz man in ezzen nescule. (D)annan zellet Phisiologus unt chût, daz er aller wîz sî. Sîn mist, der von ime vert, der ist ze den tunchelen ougen vile guot. Mit 5 disme vogile mach man bechennen, ob der sieche man irsterben oder gnesen scol. Ob er sterben scol, sô chêret sich der caradrius von ime. Ob er ave gnesen scol, sô chêret sich der vogel zuo deme manne unt tuot sînen snabel uber des mannes munt unt nimit des mannes unchraft an sich; sâ 10 vert er ûf zuo der sunnen unte liuterit sich dâ, sô ist der man sâ genesen. Sus sprach Christ von ime selbeme: Der chunich, der dirre werlt furste ist, der nevant an mir nieht. Der tiufal ne vant in Christo nieht; want er nesuntôte noch unchust newas ime nieht. Er chom zuo deme siechen liute 15 der Judôno; dô chêrte er sich von in unte chêrte sich zuo unseren vorderen. er nam unsere unchraft unte unsere sunte an sich, unte fuor an daz chrûce. Dârnâch fuor er zehimele unte leitte die menniskeit in ellenttuom. Er chom zuo sînen eiginen: sin inphiengen in nieht. Die ave in enphiengen, den 20 gehiez er, daz si gotes chint wâren.

Den daz umpillich dunche, daz man Christen zuo den tieren zelle, zuo lewen unt zetrakchin unte ze aran unt zuo andern tieren, die wizen daz, sô man guotiu dinch meinet, sô bezeichenent si Christ; sô siu ubeliu dinch unt starchiu 25 meinent, sô bezeichenent si den tiufal.

Charadrius. Z. 3: Sîn] Ms. Ein. — Z. 13. Ms.: in XPO. — Z. 17 f. Soll Eph. 4, 8 wiedergeben: ascendens in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus.

Ein vogil heizit fênix. des pilide habet unser trehtîn, wante er chût in dem êvangelio: Ich habe gewalt, mînen lîp zelâzine unte ave zenemine; ander niemen nemag mir in genemen. umbe disiu wort wâren ime die Juden erbolgen. Von disme vogile zellit Phisiologus: Er ist in eineme lante, heizit 5 India. sô er finf hundert iâr alt wirt, sô vert er in einen walt, heizit Libanus, unte fullit sîne fedrach beidiu der bîmentône, die in dem walde sint; er machet ime mit dem bîmenten ein nest unt samenet ein michel teil durres holzes, legit daz dar unter, unt fert ûf zuo der sunnen, nimit daz fiur unt in- 10 brennet daz holz; sô sliuffit er selbe in daz nest unt virbrinnet dâr inne. daz tuot er allez in dem Merzin. Dâr nâh wirdit er ze ascûn. sô wirdit er in deme êristen tage zi eineme wurme. An dem anderen tage wirdit er zeinem vogile. An dem dritten tage sô wirdit er alsôr ê was. Dirre vogil be- 15 zeichinit Christ, des fedrach sint vol mit dem suozzen stanche niuwere unt alter êwo. er ist wolgelêrit, unt ist meister in himilrîche; want er wol biwarit unt uobit niuwe unt alt êwa.

Phoenix. Z. 17 f. Soll Matth. 13, 52 wiedergeben (nach dem lat. Physiologus): Sic erit omnis scriba doctus in regno coelorum, qui profert de thesauro suo nova et vetera. (*διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.*

NACHTRAG

ZUM 2. TEIL, I. b. ROMANISCHE PHYSIOLOGI.

6) Nicht unwichtig für die Geschichte des Physiologus ist endlich das bisher noch gar nicht als solches erkannte Bruchstück einer spanischen Physiologus-Bearbeitung aus dem 14. Jahrh., in dem sogenannten Libro de los Gatos.[1] Dieses Buch, dessen Titel (Buch der Katzen oder von den Katzen), mit dem Inhalt nichts zu thun hat, wie auch der Herausgeber bemerkt, ist eine grösstenteils aus Tierfabeln bestehende Sammlung, darunter auch einige blosse Erzählungen von Tiereigenschaften, auch Geschichten aus dem menschlichen Leben, mit angehängten allegorischen Auslegungen, in denen ein bedeutender Einfluss des Physiologus ganz unverkennbar ist. Die verschiedenen Züge aus

[1] Aus der Handschrift der Madrider Biblioteca Nacional, worin sich diese Schrift an den Libro de los Enxemplos anschliesst, veröffentlicht von Pascual de Gayangos in: Escritores en prosa anteriores al siglo XV. (Bd. 51 der Biblioteca de autores españoles.) Madrid 1859. Schon früher hatten Gayangos und E. de Vedia in ihrer Übersetzung von Ticknor's Lit.-Gesch. ausführliche Nachricht von dieser Handschrift gegeben. (S. oben S. 167; was ich an jener Stelle, nur auf Grund dieser Angaben in der Lit.-Gesch., von dieser Schrift anführe, ist also jetzt zu streichen, nachdem mir die Kenntnis der Schrift selbst ihren weit grössern Wert zeigte.) Die in den Noten der Lit.-Gesch. aufgestellte Vermutung, dass Don Juan Manuel der Autor des Libro de los Enxemplos und dieser angehängten kleinern Schrift sein könnte, ist in der Ausgabe der Escritores aufgegeben, wo Gayangos sich dafür ausspricht, dass sie jünger sein dürften als die Schriften des Don Juan Manuel, aber immer noch dem 14. Jahrh. angehörig.

dem wirklichen oder fabelhaften Tierleben werden nicht bloss moralisirend angewandt, auf das moralische Leben überhaupt wie auf das Leben der verschiedenen Stände, (eine Anzahl von Kapiteln beschäftigt sich mit den beim höhern und niedern Klerus vorkommenden Fehlern und Missbräuchen), sondern wir finden auch das mystische Element bedeutend vertreten, Auslegungen auf Christus als Erlöser und Richter, und noch mehr auf den Teufel und seine trügerischen Lockungen, Manches ganz im Geist des Physiologus. Und unter den anderweitigen Bestandteilen finden wir also auch drei Kapitel des Physiologus selbst darin aufgenommen, in etwas freier Bearbeitung, die Kapitel vom Antholops, Hydrus und Fuchs.[1] Man könnte es auffallend finden, dass der Verfasser nicht mehr Stücke des Physiologus aufnahm, mit dem er doch gut vertraut gewesen zu sein scheint, nach dem ganzen Ton seiner Schrift zu schliessen; aber es scheint eben, dass er zur Grundlage seiner Moralisationen kleinen erzählenden Stücken, also besonders der Fabel, den Vorzug gab. — Da diese Schrift in Deutschland überhaupt wenig bekannt ist, so halte ich es für angemessen, eine wörtliche Übersetzung der darin enthaltenen Physiologuskapitel anzufügen:

12. Beispiel von dem Tier Altilobi (Antholops). Es gibt ein Tier das Altilobi heisst, und es ist von solcher Natur, dass es sich immer an dem Ort herumtummelt, wo es die Bäume am dicksten und niedrigsten sieht, und so lange darunter hin und her geht, bis sich ihm alle Hörner in den Zweigen verwickeln. Dann stösst es sehr laute Schreie aus, und wenn die Jäger die Schreie hören, gehen sie zu ihm und tödten es. So ist es mit vielen Menschen in dieser Welt, die sich auf Gewaltthaten legen [oder: auf Notzucht, á forzar] und auf Strassenraub, oder Mord, oder viele andere Übelthaten, und so lange damit umgehen, dass sie dann nicht mehr davon lassen können. Diese gleichen den Tieren, welche die Hörner nicht aus den Zweigen losmachen können. Ausserdem gibt

[1] Kap. 48, Enxemplo del Unicornio, hat nichts mit dem Physiologus zu thun, sondern ist eine Bearbeitung der berühmten Parabel, die aus Rückert's Gedicht am bekanntesten ist: „Es gieng ein Mann im Syrerland.“

es andere Menschen, die diesem Tiere ähnlich sind. nämlich Spieler und Säufer und Fresser, die in andere Sünden verwickelt sind und nicht davon lassen können. Dann kommen die Teufel, welche Jäger der Seelen der Bösen sind, und nehmen sie fort in die Hölle.

13. Beispiel vom Wurm Hidrus. Es gibt einen Wurm, den man Hidrus nennt, und er ist von solcher Natur, dass er sich im Kot wälzt und in den Mund des Krokodils [hier cocodrildo] eindringt, wenn es schläft, und ihm bis in den Leib gelangt und es in's Herz beisst und so tödtet. Darunter müssen wir den Sohn Gottes verstehen, der den Kot unseres Fleisches annahm, um leichter in den Schlund des Teufels hinabzugleiten [wörtlich: damit er leichter sich abspüle im Mund des Teufels, por tal que mas ligeramente se deslavase en la boca del diablo]; so drang er in ihn ein und biss ihn in's Herz und tödtete ihn. Dies ist so zu verstehen, dass Jesus Christus, nachdem er Tod und Passion auf sich genommen hatte, um die Sünder zu erlösen, dann dem Teufel gebot, dass, nachdem er gestorben, jeder Mensch sich retten könne, wenn er wolle; ferner, so ein grosser Sünder einer sein und so grosse Sünden er begangen haben mag, wenn er bereut und sich fortan hütet Böses zu thun und unsern Herrn um Gnade bittet, dass er ihm verzeihe, so wird er sogleich sich retten können; und während er dies thut, wird sich sogleich der Teufel von ihm entfernen.

(Ein Teil von Kap.) 53. Beispiel vom Fuchs. Wenn der Fuchs grossen Hunger hat, so legt er sich wie todt zur Erde und hängt die Zunge heraus, so dass der Rabe und der Weihe kommen in der Meinung, etwas zu fressen zu finden, und zu ihm herangehen, um seine Zunge zu fressen, wo er dann den Mund öffnet und sie frisst. Ebenso thut der Teufel; er stellt sich todt, denn er wird weder gesehen noch gehört, und streckt seine Zunge heraus, worunter Gegenstände des Vergnügens verstanden werden, oder die Begier nach schönen Weibern, oder köstliche Speisen oder guter Wein oder andere Dinge dieser Art. Und wenn der Mensch sie nimmt, wie er nicht soll, so wird er vom Teufel ergriffen wie der Rabe vom Fuchs.

NACHTRAG

ZUM 1. TEIL, 7. DER LATEINISCHE PHYSIOLOGUS.

Nachdem der Druck meines Buches vollständig beendigt ist, konnte ich noch den eben aus Berlin hier in Strassburg eingetroffenen, jetzt im Besitz des Herrn Verlagsbuchhändler Trübner befindlichen Cod. Hamilton 77 benutzen. Diese, durch die zahlreichen wunderschön ausgeführten Tierbilder höchst wertvolle Handschrift, die wohl noch dem 12. Jahrhundert angehört,[1] und in der auf dem ersten Blatt stehenden Zuschrift als „Bestiarius“ bezeichnet wird, ist eine Compilation naturgeschichtlichen Inhalts, die zu einem grossen Teil aus Stücken der Etymologien des Isidor von Sevilla besteht, ohne dass dessen Name einmal genannt würde; und zwar sind folgende Partien dieses Werkes darin enthalten: XI, c. 1 u. 2, de homine (fol. 90ᵇ—104ᵇ); XII, de animalibus; XIII, c. 12, de diversitate aquarum (= fol. 77); XIV, c. 1—5, de terra et partibus (= fol. 112—117ᵇ); XVII, c. 6—8, de arboribus (= fol. 105—111ᵇ).[2] Den grössten Teil der Handschrift, von fol. 8ᵃ—90ᵇ, nimmt der „Bestiarius“ ein, dem also, wie bemerkt, das 12. Buch Isidor's zu Grunde liegt, vermehrt durch

[1] S. auch Wattenbach im Neuen Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde, VIII. S. 330. Auf dem ersten Blatt wird, von gleicher Hand geschrieben wie die Handschrift selbst, diese als zu einer Büchersammlung gehörig bezeichnet, welche ein Canonicus Philippus von Lincoln im Jahr 1187 der Kirche S. Mariae et S. Cuthberti de Radeford schenkte.

[2] Den Schluss der Handschrift bildet ein Sermo de beato Joseph.

die betreffenden Abschnitte des Physiologus, von dem fast Alles gegeben ist, was auch die von Cahier mit *A* bezeichnete lateinische Handschrift enthält (s. die Tabelle S. 109). Der Text ist, abgesehen von ganz unbedeutenden Varianten im Einzelnen, derselbe, den Cahier's Handschriften *A* und *B* repräsentiren. Eine Ausnahme davon macht nur das Kapitel vom Baum Peridexion und das aus andern lateinischen Physiologen noch gar nicht bekannte vom Propheten Amos, und zwar sind diese Stücke nun von vorzüglicher Wichtigkeit, weil sie den bisher unbekannten Originaltext geben, aus dem diese beiden Kapitel im altfranzösischen Bestiaire des Picarden Pierre übersetzt sind (über das Kap. von Amos s. oben S. 144); ich teile sie desshalb unten mit. Daraus ist nun zu ersehen, wie treu dieser Franzose auch in Abschnitten, bei denen es bisher nicht controlirbar war, seine Vorlage wiedergab. Auch von Pierre's Abschnitt vom Wolf, dem einzigen nicht zum Physiologus gehörigen, den auch eine von jenen beiden Handschriften enthält, die nach meiner Ansicht das ursprüngliche Werk Pierre's geben, finden wir hier das lateinische Original (fol. 25—27), nur mit etwas ausführlicherer Auslegung; die Erzählung ist teilweise aus Isidor zurecht gemacht. (S. oben S. 138 u. 143 f. Note.) Pierre dürfte also auch dies in einem lateinischen Physiologus mit vorgefunden haben; da die Geschichte aber trotzdem den Physiologus nichts angeht, so lasse ich sie nicht mit abdrucken. Im Übrigen aber finden sich weiter keine Berührungen der beiden Texte in den nicht aus dem Physiologus stammenden Dingen, wie auch nicht zwischen diesem lat. Text und den andern franz. Bestiaires. — Die Vereinigung von Isidor's Erzählungen mit denen des Physiologus ist hier nicht derart, wie in den französischen Bestiaires, dass nur ergänzende Züge aus Isidor beigezogen werden, sondern gewöhnlich wird dem Physiologuskapitel das betreffende Stück von Isidor ganz angehängt, oft also mit dessen Worten nochmals das gleiche erzählt. — Wir sehen also auch hier wieder, wie im Mittelalter der Physiologus neben Isidor eine der angesehensten Autoritäten für die Naturgeschichte der Tiere war. — Der Herkunft von einigen wenigen Dingen im Bestiarius des Cod. Ham. 77, die keiner dieser beiden

Hauptquellen entstammen, gieng ich nicht weiter nach, auch gehört das nicht hierher; ein paarmal wird dabei Solin citirt. -- Erwähnenswert ist noch, dass wir hier in einer im Übrigen zum Teil aus Isidor entnommenen Beschreibung der Natur des Krokodils auch die Geschichte von den Krokodilsthränen finden (s. S. 146), fol. 16[b]: Hic dum invenit hominem si poterit eum vincere, comedit. post et semper plorat eum.

Ich lasse nun aus dieser Handschrift den Text der beiden oben erwähnten Kapitel folgen; zu bemerken ist noch, dass zwischen den jetzt als fol. 66 u. 67 bezeichneten Blättern zwei fehlen, die mittlern einer Lage, welche wohl das enthielten, was der Physiologus sonst noch von den Tauben erzählt; dadurch gieng auch der Anfang des Kapitels vom Baum Peridexion und das vermutlich beigegebene Bild verloren.

[fol. 67[a]] arboris fructibus. quoniam de fructu eius reficiuntur et sub umbra eius quiescunt, et ramis eius proteguntur. Est autem draco crudelis inimicus columbarum. et quantum columbae timent draconem et fugiunt ab eo, tantum ille draco evitat et pertimescit illam arborem, ita ut nec umbrae illius appropinquare ausus sit. Sed dum insidiatur columbis ille draco ut rapiat aliquam earum, delonge considerat illam arborem. si umbra illius arboris fuerit in parte dextera, se facit ille in parte sinistra. Si autem fuerit umbra eius in parte sinistra, ille fugiens in parte dextera se facit. Columbae autem scientes inimicum suum draconem timere illam arborem et umbram illius et omnino nec leviter appropinquare illi posse, ideo ad illam arborem confugiunt, et ibi se commendant, ut salvae esse possint ab insidiis adversarii earum. Dum ergo in illa arbore fuerint et in ipsa se continuerint, nullo modo potest eas capere draco. Si autem invenerit aliquam ex eis vel leviter segregatam ab arbore vel extra umbram eius, statim eas rapit et devorat. Et haec quidem refert phisiologus de columbis. Nos vero christiani [fol. 67[b]] scientes arborem quae est peridexion, circa quam omnia dextera sunt, nichilque in illa sinistrum. Dextera autem eius est unigenitus filius dei sicut ipse dominus ait: de fructu eius cognoscitur arbor. Umbra vero arboris sanctus spiritus est, sicut dicit Gabriel

sanctae Mariae: Spiritus sanctus superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit tibi. Columbae sunt autem omnes fideles sicut ipse dominus ait in evangelio: Estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae. Estote simplices, ne cuiquam machinemini dolos, et astuti, ne alienis insidiis supplantemini. Attende ergo tibi semper homo dei et permane in fide apostolica et ibi te contine, ibi habita, ibi persevera, in una fide patris et filii et spiritus sancti, et in una catholica ecclesia, sicut dicit psalmista: Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum, et alibi: Qui habitare facit unanimes in domo. Cave ergo quantum potes, ne extra hanc domum foris inveniaris, et comprehendat te ille draco serpens antiquus et devoret te sicut Judam qui mox ut exivit foris a domino et fratribus suis apostolis, statim a diabolo devoratus est et periit.

[fol. 68.] Item Amos propheta dicit: Non eram propheta neque filius prophetarum, sed eram pastor caprarum. Et distincto more salvator per prophetam de se dicit: Non eram propheta, sed primogenitus deus in deo, verbum in visceribus patris sicut dicit Ysaias: quoniam tu es deus et in te est deus. ita dicit: neque [fol. 68ᵇ] filius prophetae, sed filius dei vivi. Pastor autem caprarum fuit, quoniam missus de sinu patris assumpsit humanam carnem et factus est caprarum pastor, id est totius humani generis in peccatis conversantis, gentesque quae eum receperunt et crediderunt in eum qui misit eum facti sunt oves. Qui vero non receperunt eum remanseruntque in peccatis suis, sunt hedi pascentes in deserto, ut sunt hodie Judei. Distringentes autem moras ac moros, significat corpus Christi, astringentes illud in patibulo crucis. sed omnia peccata nostrae carnis vel ipsum auctorem peccatorum morte necavit, nosque suo sanguine vivificavit, dicente apostolo: Mittens deus filium in similitudine carnis peccati, et de peccato dampnavit peccatum in mortem. Puncto autem eo lancea, exivit de latere eius sanguis et aqua ad populum fidelem et lavacrum regenerationis in vitam aeternam.

NACHTRAG
ZUM 1. TEIL, KAP. 9.[1]

Wichtiger als die geringen Spuren von Nachwirkung des Physiologus in der mittelgriechischen Literatur, abgesehen von der noch erhaltenen versificirten Bearbeitung desselben, ist die Thatsache, dass von den Byzantinern das Buch auch in's Slavische, und von da auch in's Rumänische übergieng. Slavisch selbst scheint nur Weniges noch vorhanden, oder wenigstens bis jetzt bekannt geworden zu sein;[2] das einstige Vorhandensein vollständiger Übersetzungen im Slavischen wird aber eben durch die Existenz einer jedenfalls nach einem slavischen Original gemachten rumänischen Übersetzung[3] bezeugt, die aber freilich leider selbst nur in einer einzigen jungen Handschrift, unvollständig und vielfach fehlerhaft, überliefert ist (s. Gaster's Einleitung). Die Handschrift ist von 1717, die Übersetzung selbst natürlich weit älter, ohne dass das Alter sich näher nachweisen liesse; Gaster kann wenigstens Belege von Kenntnis des Physiologus in der rumänischen Literatur aus dem Anfang des 16. Jahrh. beibringen.

---

[1] Da mir die gleich näher zu nennende Arbeit von Dr. M. Gaster über den rumänischen Physiologus erst jetzt nachträglich bekannt wurde, wovon der Hr. Verfasser die Freundlichkeit hatte, mir ein Exemplar zu senden, so kann ich nur noch hier nachträglich davon sprechen.

[2] Wenige Kapitel in der Belgrad 1877 erschienenen Sammlung serbischer und slovenischer Texte von Novakovic, von Gaster jeweils zu den betreffenden Kapiteln des rumän. Phys. erwähnt.

[3] Mit italienischer Übersetzung herausgegeben von M. Gaster: Il Physiologus rumeno, im Archivio glottol. ital. X; zu den einzelnen Kapiteln sind Verweise auf Pitra's griechischen und auf die orientalischen Texte gegeben.

Was nun den Umfang dieses Textes, so wie er überliefert ist, betrifft, so enthält er unter 25 Kapiteln nur 13, die dem echten Physiologus angehören, und 11 Tiere behandeln, nämlich: 1) Phönix und Adler, die nachher beide nochmals in eigenen Kapiteln besser wiederkehren; 2) Pelikan, dessen Geschichte in 14[a], vom Specht erzählt, sich nochmals findet; 3) Phönix; 4 u. 5. Elephant (der hier mit seinem persischen Namen Pil bezeichnet ist); 6) Hirsch; 7) Adler, von dem auch das Zerbrechen des Schnabels erzählt ist; 8) Viper (sehr entstellt); 10) Antholops; 15) Tauben; von deren Eintracht, und zwei unbedeutende Zusätze; 18) Wiedehopf (hier aber vom Storch erzählt); 21) Schlange; Eigenschaft b und d, und eine vermutliche Entstellung von a; 25) Frösche in etwas eigenartiger Wendung. — Die Bearbeitung stimmt mit den griechischen Texten nie in ganzen Kapiteln wörtlich, doch aber meist mehr oder weniger genau in sachlicher Hinsicht überein, ist dabei häufig gekürzt; einige Kapitel (Phönix, Antholops) weisen auch kleine beschreibende Zusätze auf.

Was nun die übrigen Kapitel betrifft, so sind es grösstenteils Dinge, die wir sonst in den Handschriften der jüngeren griechischen Physiologusrecension, oder auch in dem mittelgriechischen versificirten Text finden; 9) Gorgo (s. Pitra c 53, und den versificirten Text c. 41); 11) Hydrippos (hier Edrop); davon habe ich aus dem Wiener griechischen Cod. Phil. 290 eine genau übereinstimmende griechische Darstellung; eine kürzere aus Cod. Vind. Med. 29; vgl. sonst den versificirten Physiologus c. 3; 12 u. 13) Geier (s. Pitra c. 20, 2 u. 3); 14) Specht (s. Pitra c. 48); 16) Pfau (s. P. c. 51); 17) Storch (s. P. c. 50); 24) Greif (s. P. c. 52); 19) vom Kranich, ist die sonst altfranzösisch (Pierre, s. oben S. 142) bekannte Geschichte; 20) Meerigel, 22) Rind und 23) Nashorn haben mit dem Physiologus gar nichts zu thun. — Dazu hat Gaster aus andern rumänischen Quellen noch ein paar Kapitel gefügt: 26) vom Krokodil (Krokodilsthränen); (27, vom Luchs gehört nicht her); 28) eine kurze Notiz vom Salamander; 29) vom Strauss, der auf seine im Wasser liegenden Eier unverwandten Blickes hinsehe, bis sie ausgebrütet seien; an ein Ausbrüten mit dem Blick scheint hier nicht gedacht zu

sein, sondern nur an ein Bewachen, gegen eine feindselige Schlange; 30) Turteltaube; auch hier mit dem Zug, dass sich nach dem Tod des einen das andere auf keinen grünen Zweig mehr setze und kein klares Wasser mehr trinke.[1]

Hier sei auch noch bemerkt, dass ich die neueste Arbeit von M. F. Mann über den Bestiaire des Clerc Guillaume (Französische Studien 1888) bei meiner Behandlung desselben nicht mehr berücksichtigen konnte, da bei deren Erscheinen nicht nur mein Buch schon abgeschlossen, sondern das Manuskript nicht einmal mehr in meinen Händen war.

[1] Interessant ist, was Gaster bemerkt, dass auch die rumänische Volkspoesie diesen Zug von der treuen Turteltaube mit Vorliebe aufgriff, wie wir oben ein Gleiches von der deutschen und spanischen Volkspoesie sahen.

REGISTER.

BERICHTIGUNGEN.

S. 24, Z. 20 l. *alle.*

S. 26, Z. 9 l. *den* Herrn statt der Herrn.

S. 61, Z. 29 l. gelitten *haben* statt habe.

S. 118, Z. 10 l. *des* Übersetzers statt der..

S. 209 Note ergänze das Citat: Raumer's Histor. Taschenbuch, 4. Folge, 8. Jahrg. 1867.

S. 288, Autula Z. 9 l. *sô* statt so.

